

T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Mantık Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

İŞÂRÂT GELENEĞİ BAĞLAMINDA TANIM; FAHREDDİN ER-RÂZÎ VE SİRÂCEDDİN EL-URMEVÎ ÖRNEĞİ

Ferhat MENEKŞE

17922008

Danışman

Doç. Dr. Necmi DERİN

Diyarbakır 2021

T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Mantık Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

İŞÂRÂT GELENEĞİ BAĞLAMINDA TANIM; FAHREDDİN ER-RÂZÎ VE SİRÂCEDDİN EL-URMEVÎ ÖRNEĞİ

Ferhat MENEKŞE
17922008

Danışman
Doç. Dr. Necmi DERİN

Diyarbakır 2021

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "İşârât Geleneği Bağlamında Tanım; Fahreddin er-Râzî ve Sirâceddin el-Urmevî Örneği" adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

…/…/2021

Ferhat MENEKŞE

ÖNSÖZ

"İşârât Geleneği Bağlamında Tanım; Fahreddin er-Râzî ve Sirâceddin el-Urmevî Örneği" adlı çalışmamız, söz konusu şahısların "tanım" hakkındaki farklı ya da benzer görüş ve açıklamalarını kapsamaktadır. Çalışmada Fahreddin er-Râzî (ö. 1209) ve Sirâceddin el-Urmevî'nin (ö. 1283) tanım anlayışları, İbn Sînâ'nın (ö. 1037) *el-İşârât ve't-Tenbîhât* eserine yazdıkları şerhler çerçevesinde incelenmektedir. Dolayısıyla incelemeye konu olan temel kaynaklar başta İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* eseri olmak üzere bu çalışmaya şerh yazan Fahreddin er-Râzî'nin *Şerhü'l-İşârât ve't-Tembihat* ve *Lübâbü'l-İşârât fî telhîsi Şerhi'l-İşârât*'ı yine Sirâceddin el-Urmevî'nin *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât* eserleridir.

Belirtilen düşünürlerin tanım ile ilgili görüşlerinin ne olduğuna geçmeden önce, sofistlerin tanım ve bilgiye karşı itirazlarını ele alarak başladık. Çünkü var olan tanım görüşlerinin pek çoğu sofistlerin bu itirazlarına cevap olarak şekillenmiştir. Mantığı ilk defa sistematik bir şekilde ele alan Aristoteles ve genel olarak İslam mantıkçılarının tanım anlayışları bu bağlamda kısaca incelenmiş ve tanımın nasıl yapılması gerektiğiyle ilgili görüşleri aktarılmıştır.

Üç bölüme ayırdığımız araştırmamızın ilk başlığı, çalışmanın odağındaki İbn Sînâ'ya hasredilmiştir. Kurucusu olduğu teoriler ve düşünce sistemi içerisinde tanımın ne olduğuna dair görüşleri bu başlık altında incelenmektedir. Ona göre tanım "şeyin mahiyetine delalet eden"dir. Bu ise ancak yakın cins ve yakın fasılla olabilmektedir. Bununla beraber şeyin tasavvuru onun mahiyetinden olmayan parçalarıyla da yapılabilmektedir. Dolayısıyla bir şeyin lafızlarla ifade edilmesinde birden fazla yöntem mevcuttur. Bu yöntemlerin tümünü kapsayan ise tanımdır.

İkinci bölümde, İbn Sînâ'nın şarihlerinden ve Eş'ariyye kelam geleneğine mensup olan Fahreddin er-Râzî'nin şerhi ve konuyla ilişkisi olan diğer eserleri detaylı

bir şekilde ele alınmıştır. O, şerhinde açıklamalarının yanı sıra yer yer itirazlarını da dile getirmektedir. Yaptığı itirazlardan önemli bir bölümü İbn Sînâ'nın fasıl görüşüne dairdir. Ancak bu eleştiriyi tek parça halinde şerhine yansıtmamıştır. Dolayısıyla açıklamaları ve itirazlarının daha anlaşılabilir olması için konuyla ilişkisi olan diğer eserlerinin de incelenmeye tabi tutulmasına neden olmuştur.

Üçüncü bölümde ise İbn Sînâ'nın bir diğer şarihi Sirâceddin el-Urmevî ele alınmaktadır. Sirâceddin el-Urmevî'nin şerhi İbn Sînâ'nın görüşlerini açıklama üzerine olduğundan dolayı itiraz ve eleştirilerini şerhinde görememekteyiz. Bilakis Sirâceddin el-Urmevî, *Metâliu'l-Envâr* adlı eserinde İbn Sînâ'nın mantık anlayışına yöneltilen tenkitler ve itirazlara cevap vermiştir. Bu nedenle onun İbn Sînâ'nın mantık çizgisinden hareket ettiğini söyleyebiliriz. Bununla beraber ikinci bölümde benimsediğimiz yöntem bu başlık için de geçerlidir. Dolayısıyla konuyla ilgili yapılan diğer çalışmalar da bu araştırmamızda yerini almıştır.

Yaptığımız inceleme ve araştırmalar, işârât geleneği kapsamında ele alınmıştır. Fakat konunun detaylandırılması ve temel kaynakların açık hale getirilme arzusu, bizi diğer eser ve çalışmalara da yönlendirmiştir. Bunlar, İbn Sînâ ve şarihlerinin diğer eserleri ve konuyla ilgili makale, tez gibi diğer akademik çalışmaları kapsamaktadır. Konunun bu şekilde ele alınmasındaki temel amaç, araştırmamızın açık, yalın ve anlaşılır olmasıdır. Böylece tanım konusunun farklı düşünce sistemleri içerisindeki konumunun ne olduğu, yazılan şerhlerde tanım konusunun nasıl ele alındığı, varsa itirazlarının neler olduğu çalışmamızda cevaplandırılmaya çalışılmıştır. İşârât geleneği bağlamında ele aldığımız tanıma dair görüşlerin ne olduğu çalışmamızın gayesi niteliğindedir. Bu çerçeve dışına çıkmamak kaydıyla, konuyla ilintili diğer çalışmalar da göz önünde bulundurulmaktadır.

Bu gaye doğrultusunda bilgi ve tecrübeleriyle bize katkı sağlayıp çalışmamıza yön veren Prof. Dr. Nazım HASIRCI'ya ve danışmanım Doç. Dr. Necmi DERİN'e, kaynaklarımızın çevirisinde bizden yardımını esirgemeyen değerli arkadaşım Arş. Gör. Mehmet ÇAVDAR'a, literatüre hâkim olmamızı sağlayan Arş. Gör. Alaattin TEKİN'e, maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen Arş. Gör. Ahmet PEKAYDIN'a teşekkür ederim.

Ferhat MENEKŞE

Diyarbakır 2021

ÖZET

Mantığın en önemli konularından biri olan tanım, bilginin aktarımı hususunda kilit bir role sahiptir. Bunun en önemli sebebi, hiç kuşkusuz belirli bir konu üzerinde uzlaşmayı sağlıyor olmasından dolayıdır. Bu uzlaşma sayesinde tanımı, zihindeki mananın ifadesi olan lafızlar oluşturur. Ayrıca tanım, bilginin aktarımı noktasında epistemolojiyle, nesnelerin ortak bir lafızla isimlendirilmesiyle ontolojiyle, bunların mantık kurallarıyla işlenip gerçekleştirilmesi de metodolojiyle ilişkili olduğunu gösterir.

Zihindeki mahiyetin dil ile ifadesi olan tanım, düşüncenin kavramsal izahı ve bilginin aktarımı noktasında önemli bir yere sahiptir. Tanım, düşünce sisteminin inşa edilmesinde, teorilerin gelişimi ve aktarımı noktasında bir mihenk taşı olarak kabul edilebilir. Çalışmamızın kapsamını teşkil eden şahıslar da konunun önemine binaen tanımı detaylı bir şekilde incelemişlerdir. Ancak tanımı ele alan düşünürlerin entelektüel birikimleri ve farklı düşünce sistemlerine sahip olmalarının, konu hakkındaki görüşlerini de etkilediği görülmektedir. Meşşai geleneğinin en büyük temsilcisi konumunda olan İbn Sînâ, Eş'ariyye kelamının temsilcilerinden olan Fahreddin er-Râzî ve Sirâceddin el-Urmevî'de de görülmektedir.

Çalışmamızdaki temel amaç, farklı düşünce sistemlerinden hareketle işârât geleneği bağlamında tanımın ne olduğu ve nasıl ele alındığıdır. Bu farklılığı ortaya koyarken de çalışmamıza konu olan şahısların benimsedikleri düşünce sistemlerinin tanım konusuna olan bakış açılarını nasıl etkilediğini göstermeye çalıştık. Tanım konusuyla beraber şarihlerin bir esere nasıl açıklama ve eleştiri getirdiklerini, getirilen eleştirilerin kendi düşünce sistemi içerisinde hangi problemleri doğurduğuna da kısaca değindik.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Fahreddin er-Râzî, Sıraceddin el-Urmevî, Tanım, İşârât Geleneği.

ABSTRACT

Definition, one of the most important issues of logic, has a key role in the transfer of knowledge. The most important reason for this is undoubtedly because it provides a consensus on a certain issue. Thanks to this consensus, the definition creates words that are the expression of the meaning in the mind. In addition, the definition shows that it is related to epistemology at the point of transfer of knowledge, ontology by naming objects with a common word, and their processing and realization with the rules of logic is related to methodology.

The definition, which is the expression of the nature in mind with language, has an important place at the point of conceptual explanation of thought and transfer of knowledge. The definition can be regarded as a touchstone in the construction of the system of thought, in the development and transmission of theories. The persons, who constitute the scope of our study, also examined the definition in detail in terms of the importance of the subject. However, it is seen that the intellectual accumulation and different thinking systems of the thinkers who take the definition affect their views on the subject. Avicenna, who is the greatest representative of the Messhai tradition, is also seen in Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Sirâj al-Din Urmavî, who are among the representatives of Ash'ariyya.

The main purpose of our study is what the definition is and how it is handled in the context of the signpost tradition, based on different thought systems. While revealing this difference, we tried to show how the thinking systems adopted by the subjects of our study affect their perspective on the subject of definition. We also briefly touched on how commentaries bring explanation and criticism to a work, and what problems the criticisms cause in their own thinking system.

Keywords: Avicenna, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Sirâj al-Din Urmavî, Definition, Tradition of sharh al-Ishārāt.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ..... **I**

ÖZET ..... **IV**

ABSTRACT ..... **VI**

KISALTMALAR ..... **X**

GİRİŞ **1**

1. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE AMACI **1**

2. ARAŞTIRMAMIZIN YÖNTEMİ **10**

3. ARAŞTIRMAMIZIN TEORİK ÇERÇEVESİ **12**

BİRİNCİ BÖLÜM **18**

İBN SÎNÂ'DA BEŞ TÜMEL VE TANIM **18**

1.1. BEŞ TÜMEL **19**

1.1.1. Cins 20

1.1.2. Tür 22

1.1.3. Fasıl 23

1.1.4. Hassa 27

1.1.5. Genel Araz 28

1.2. TANIM VE RESM **29**

1.3. TANIM VE RESMDE YAPILAN YANLIŞLAR **34**

İKİNCİ BÖLÜM **38**

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'DE BEŞ TÜMEL TANIM VE BAZI TANIM ELEŞTİRİLERİ 38

2.1. TASAVVURAT ANLAYIŞI VE TASAVVURATA DAİR BAZI ELEŞTİRİLERİ 40

2.2. BEŞ TÜMEL ANLAYIŞI 42

2.2.1. Cins ve Tür 42

2.2.2. Fasıl 44

2.2.3. Hassa ve Genel Araz 46

2.3. TANIM ANLAYIŞI VE BAZI TANIM ELEŞTİRİLERİ 47

2.4. TANIMLARDA YAPILAN HATALAR 53

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM 56

SİRÂCEDDİN EL-URMEVÎ BEŞ TÜMEL VE TANIM ANLAYIŞI 56

3.1. BEŞ TÜMEL 58

3.1.1. Cins 58

3.1.2. Tür 59

3.1.3. Fasıl 61

3.1.4. Hassa ve Genel Araz 64

3.2. TANIM ANLAYIŞI VE BAZI ELEŞTİRİLERE CEVABI 67

3.2.1. Tanım 67

3.2.2. Resm 70

3.2.3. Tanıma Dair Bazı Eleştirilere Cevap 71

3.3. TANIMDA YAPILAN HATALAR 74

SONUÇ 77

KAYNAKÇA 81

KISALTMALAR

Bkz.	Bakınız
C.	cilt
Çev.	Çeviren
Ed.	Editör
s.	Sayfa
S.	Sayı
Thk.	Tahkik
TDV.	Türkiye Diyanet Vakfı

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE AMACI

İslam düşünce geleneğinin oluşumunda bazı şahıslar kurucu role sahiptirler. Onların düşünceleri ve fikirleri, eserleri vasıtasıyla asırlarca ileriye taşınmış ve dinamizmini korumuştur. Aynı zamanda İslam tarihi içerisinde bu gibi eserler düşüncenin bir eser etrafında şekillenmesini sağlamıştır. Bu geleneğin oluşumunu sağlayan eserlerden biri de İbn Sînâ'ya aittir. O, eserleriyle İslam düşünce geleneğinin oluşumunda verilebilecek en net örneklerdendir. Her ne kadar yazmış olduğu pek çok eseri önemli olsa da bunlardan bir geleneğe dönüşen *el-İşârât ve't-Tenbîhât* eseridir.

Çalışmamız, İşârât geleneği bağlamında tanımın belirli şahıslar tarafından nasıl işlendiğini içermektedir. Bu gelenek içerisinde Fahreddin er-Râzî ve Sirâceddin el-Urmevî'nin nerede ve nasıl bir öneme sahip olduğunu ve tanımı nasıl ele aldıklarını inceleyeceğiz. Bununla beraber şerhlerinde[1] İbn Sînâ'ya varsa yöneltilen eleştirilerin ne olduğu ve yöneltilen eleştirilerin cevaplandırılmasını ele alacağız.

İbn Sînâ'nın düşünce sistemi içerisinde bilginin nasıl elde edileceği, nasıl aktarılacağı gibi sorular tanımla ilişkilidir. O, kendi düşünce sisteminin temellerini oluştururken bilginin mahiyetiyle ilgili problemleri de göz önünde bulundurup cevaplamıştır. Bu problemlerin en meşhuru Menon'a ait olan bilginin bilinemeyeceği ve aktarılamayacağı meselesidir. İbn Sînâ bu problemi kazanılmaya muhtaç olmayan bilgilerin varlığını kabul ederek aşmıştır.[2] Bu bilgiler duyularla elde edilirken nesnelere ait tikel tasavvuru tümel bir yargıya dönüştürür. Yani insan zihni tikeli

[1] "Bir şeyi genişletip yaymak; sözün kapalı kısımlarını açıklayıp anlaşılır hale getirmek" Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) İslam Ansiklopedisi, "Şerh", https://islamansiklopedisi.org.tr/serh (17 / 03/ 2020)

[2] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ II. Analitikler**, Ömer Türker (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2015, s.8

algılarken bir yandan da onun tümel ile bağlantısını da oluşturmaktadır.[3] Mesela tikel olan "at" derken bir yandan "hayvan" tümeli de zihinde oluşur. Dolayısıyla "at nedir?" diye soran birine "at, hayvandır" deriz. İşte bilginin oluşumu ve aktarımı hususunda kilit bir role sahip olan tanım burada devreye girmektedir. Çünkü bir şeyin tanımının yapılabilmesi için İbn Sînâ mantığında sorulacak soru "o nedir" sorusudur. Bu soruyla nesnenin değişmeyen özü ve mahiyeti esas alınıp tümel bir kategoriye dahil edilip aktarılır. Özetle İbn Sînâ, bir şeyin aktarılabilmesini tanımın yapılmasına, tanımı da şeyin mahiyetinin esas alınıp oluşturulmasına bağlamaktadır. Bilginin elde edilmesi ve aktarımını felsefi geleneğe bağlı bir düşünür olarak kendi sistemi içerisinde çözen İbn Sînâ, kendisinden sonra gelen bazı şarihleri tarafından da eleştirilmiştir. Bunların en önemlilerinden biri de Fahreddin er-Râzî'dir. O, bir şeyin tanımlanmasını ve aktarılmasını, o şeyin nesnede bulunan mahiyetiyle olamayacağını ifade etmiştir. Mahiyet nesnenin özü olduğundan, böyle bir tanımlama yine nesneyi kendisiyle açıklama olacaktır ki böyle bir tanımın bir şey ifade etmeyeceği görüşünü savunur. Böyle bir tanımlamayı kabul etmeyen Fahreddin er-Râzî, kendi kelami düşünce sistemine uygun bir tanım anlayışı geliştirmiştir. O, mahiyeti elde etmenin ancak bedîhî bilgilerle mümkün olduğunu söylemiştir. Bedîhî bilgiler sayesinde bedîhî olmayan bilgilere ulaşılabilir. Bu kısımda İbn Sînâ'dan farklı olarak Fahreddin er-Râzî, bilginin elde edilmesinde nesnenin bulunmasını şart görmez. Halbuki İbn Sînâ'da bedîhî bilgiler sadece ilk tasavvurların oluşmasında önemli bir yere sahiptir. Tasavvurlar ise ancak tanımlarla elde edilebilir.[4] Bu da İbn Sînâ'nın "gerçek tanımı", Fahreddin er-Râzî'nin ise "adsal tanımı" kabul ettiğini göstermektedir. Gerçek tanımda "o nedir?" sorusundan önce "var mıdır?" sorusu sorulur. Ancak adsal tanımda nesnenin var olup olmadığıyla ilgilenilmez ve sadece ismin anlamı açıklanır. Bir diğer şarih olan Sirâceddin el-Urmevî ise İbn Sînâ'nın tanım anlayışına yöneltilen eleştirilerin bir kısmına cevap vermektedir. Bu eleştirilerden bazıları Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ'ya yönelik eleştirisine benzerdir. Bir şeyin kendisi ya da parçalarıyla tanımının olması için parçalarının tanımlanması gerektiğine dair eleştiri bunlardan biridir. Fahreddin er-Râzî'nin buna benzer eleştirisini *el-Muhassal*'da bir şeyin mahiyeti ve parçalarıyla tanımlanması ile ilgili kısımda görmek mümkündür.

[3] Yaşar Aydınlı, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Menon Paradoksu", **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu**, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür a.ş Yayınları, 22-24 Mayıs 2008, s.141

[4] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ II. Analitikler,** s.1

Sirâceddin el-Urmevî böyle bir eleştirinin yersiz olduğunu ve bunun mümkün olmadığını ifade etmektedir. Örneğin bir ağacın tanımının yapılması için sonradan ondan bir parça alınarak yapılan "kalem"inde tanımlanması gerekmektedir. Halbuki ağaçtan yapılan "kalem", ağaçtan farklı bir zaman diliminde var olabilir.

Tanım ekseninde oluşan bu tartışmalar işârât geleneği bağlamında belirtilen şahıslar esas alınarak incelenmiştir. İbn Sînâ'nın tanım anlayışının ne olduğunu, Fahreddin er-Râzî tarafından İbn Sînâ'nın tanım anlayışına getirilen açıklamalar ve eleştirilerin neler olduğuyla ilgili araştırmamızı sınırlarımızın dışına çıkmadan inceleyeceğiz. Bununla beraber Sirâceddin el-Urmevî'nin şerhinde konuyla ilgili açıklamalarını aktaracağız. Böylece belirlenen düşünürler çerçevesinde tanımın ne olduğuna dair cevaplar ortaya çıkacaktır. Ancak tüm bunlardan evvel bir geleneğe dönüşen *el-İşârât ve't-Tenbîhât* eserinin nasıl bir içerik ve öneme sahip olduğunu ve geleneğe dönüşme sürecini aktarmamız gerekmektedir.

el-İşârât ve't-Tenbîhât, İbn Sînâ'ya ait olan Şifa külliyatının bir özeti olarak kabul edilir. Dolayısıyla bu eser Şifa külliyatında ele alınan konuların özü niteliğindedir. Aynı zamanda bu eser İbn Sînâ felsefesinin zirvesi mahiyetini taşımaktadır. İbn Sînâ, eseri iki ana bölüme ayırmış aynı zamanda her iki bölüm tutarlı olacak şekilde on nehic ve on namat'a ayırmıştır.. Birinci kısım konumuzu da içinde barındıran mantık, diğer bölüm ise doğa bilimleri, metafizik ve ahlaktan oluşur.

el-İşârât ve't-Tenbîhât, uzun yıllar boyunca tartışılmış ve açıklanmıştır. İbn Sînâ'nın etki alanını düşündüğümüzde sadece felsefi düşünceyi etkilediğini söylemek doğru olmaz. O, aynı zamanda kelam düşüncesinde de büyük etkilere sebep olmuş bir düşünürdür. Dolayısıyla İşârât şerhi geleneği içerisinde filozoflar kadar kelamcıların da olduğu bilinmektedir. Eserin farklı düşünce karakterine sahip kişiler tarafından şerh edilmesi eseri diri tutmaktadır. *el-İşârât ve't-Tenbîhât* eseri üzerine yazılan şerhler kadar haşiyelerde mevcuttur. Hâşiye, terim olarak açıklayıcı ve tamamlayıcı sözlerdir. Böylece eser canlılığını korumakta ve tartışmaların yönünü belirlemektedir.

Eserinin farklı zaman ve bölgelerde farklı düşünce gruplarına mensup kişiler tarafından açıklanması veya eleştirilmesinin belli başlı sebepleri vardır. Bunlardan biri, İbn Sînâ felsefesinin, İslam düşünce geleneği içerisinde yer alan kelam ve

tasavvufa bu eser sayesinde etki etmiş olduğu yönündedir.[5] Böylece eser sadece kendi düşüncesi etrafında açıklanmamış, farklı düşünceye sahip kişiler tarafından da ele alınmıştır. Böylece eser filozoflar kadar kelamcılar tarafından da açıklanmış, eleştirilmiş ve tartışılmıştır. Bu da *el-İşârât ve't-Tenbîhât* eserinin, içinde konu edindiği meselelerin zenginliğiyle ilgilidir. Eserin açıklanmasının diğer bir sebebi ise; İbn Sînâ felsefesinin bir özü olmasından da kaynaklı olarak anlaşılması güç bir üslupla yazılmış olmasıdır. Dolayısıyla bazı düşünürler, eseri daha anlaşılır kılma ihtiyacı hissetmiştir. İslam tarihi içerisinde bu entelektüel girişim İşârât geleneği olarak bilinmektedir. Bu gelenek içerisinde yer alan bazı şerhler ve hâşiyeler ise şöyledir:

el-Beşârât fî şerhi'l-İşârât, Evhadüddin Ali b. İshak el-Ebîverdî el-Havrânî (el-Enverî) (ö.1156).

el-İmârât fî şerhi'l-İşârât, Ebü'l-Hasan Zahîrüddin Ali b. Ebi'l-Kāsım Zeyd b. Muhammed el-Beyhakî eş-Şâfiî (ö.1169).

Kitab el-Mebâhis ve'ş-Şukûk, Şerefüddin Muhammed b. Mes'ûd el-Mes'ûdî (ö. 1186).

Şerhü'l-İşârât ve *Lübâbü'l-İşârât fî telhîsi Şerhi'l-İşârât,* Fahreddin er-Râzî (ö.1210).

Şerhü'l-İşârât, Rafîüddin Abdülazîz b. Abdülvâhid b. İsmâil b. Abdülhâdî el-Cîlî (ö.1243).

Şerhü'l-İşârât, Necmüddin Ahmed b. Muhammed Ebî Bekir b. Muhammed en-Nahcuvânî (ö.1253'ten önce).

Nazmü'l-enmâti'l-mübdiât mine'l-İşârât, Ebû Nasr Feth b. Mûsâ el-Hazravî (ö.1264).

Hallü müşkilâti'l-İşârât, Nasîruddin et-Tûsî (ö.1274).

[5] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, Ömer Türker (çev.), Litera yayıncılık, İstanbul 2017, s.IX

Şerhü'l-İşârât, Sa'd b. Mansûr b. Sa'd b. el-Hasan b. Hibetullah b. Kemmûne el-İsrâîlî (ö.1277).

Şerhü'l-İşârât li-İbn Sînâ fi'l-mantık ve'l-hikme, Sirâceddin el-Urmevî (ö.1283).

Şerhü'l-İşârât, İbnü'l-Kuf Emînüddevle Ebü'l-Ferec b. Ya'kūb İshak b. el-Kuf el-Kerekî el-Mesîhî (ö.1286).

Şerhü'l-İşârât, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed en-Nesefî el-Hanefî (ö.1288).

Şerhü'l-İşârât, İbnü'n-Nefîs Ebü'l-Hasan Alâüddin Ali b. Ebi'lHazm İbnü'n-Nefîs el-Kureşî ed-Dımaşkī (ö.1288).

Şerhü'l-İşârât, Ekmeleddin Müeyyidüddin Ahmed b. Ebî Bekr en-Nahcuvânî (ö.1302).

el-Muhâkeme beyne Nasîriddîn ve'r-Râzî, Muhammed b. Saîd el-Yemenî et-Tüsterî (ö.1306).

el-Muhâkeme beyne Nasîriddîn ve'l-İmâm Fahriddin er-Râzî, Muhammed el-İsfahanî (?[6]).

el-Hâşiye ale'l-İşârât ve't-Tenbîhât, Kutbüddin eş-Şîrâzî (ö.1311).

İzâhu'l-mu'dilât min Şerhi'l-İşârât, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö.1325).

el-Muhâkeme beyne Fahriddîn er-Râzî ve Nasîriddîn et-Tûsî, Muhammed b. Es'ad Bedrüddîn et-Tüsterî eş-Şâfiî (ö.1332).

Muhekamat beyne Şerhayi'l İşârât, Kutbeddin Râzî (ö. 1365).

[6] Ölüm tarihi ile ilgili farklı açıklamalar mevcuttur. Ayıntılı bilgi için bkz: Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) İslam Ansiklopedisi, İsfahânî, Muhammed b.Mahmûd., https://islamansiklopedisi.org.tr/isfahani-muhammed-b-mahmud (02.02.2021)

Hâşiye alâ Şerhi'l-İşârât li-Nasîriddîn et-Tûsî, Nasîruddin Ali b. Muhammed el-Kâşânî (ö.1373).

Tenkīhu'l-ibârât fî tavzîhi'l-İşârât: Şerhü'l-İşârât, Muhammed b. Nasrullah b. Muhammed ed-Dâmgânî (ö.1374).

Hâşiye alâ Şerhi Şerhi'l-İşârât, Seyyid Şerîf Cürcânî (ö.1413).

Hâşiye ale'l-Muhâkemât beyne Şerheyi'l-İşârât, Şemseddin Ahmed b. Süleyman İbn Kemâl (ö.1533).

Hâşiye ale'l-İşârât, Mirzacân Habîbullah b. Abdullah el-Bâgnevî el-Alevî ed-Dihlevî el-Hanefî el-Hindî (ö.1537).

Hâşiye alâ Şerhi'l-İşârât li-İbn Sînâ, Mîr Gıyâsüddin Mansûr b. Mansûr b. Mîr Sadrüddin Muhammed b. Mansûr ed-Deştekî eş-Şîrâzî eş-Şîî (ö.1542).

Hâşiye ale'l-İşârât, Şeyhzâde Hindî (ö.1552).

Hâşiyetün alâ Şerhi'l-İşârât, İbrâhim b. Kıvâmüddin Hüseyin b. Seyyid Atâullah el-Hüseynî el-Hemedânî (ö.1616)

Hâşiye alâ Şerhi'l-İşârât li't-Tûsî, Mirzâ Alâüddin Hüseyin b. Rafîiddîn Muhammed Mar'aşî el-Âmulî (ö.1654).

Hâşiye alâ Şerhi'l-İşârât li't-Tûsî, Muhammed Şefî b. Muhammed Ali b. Ahmed b. Hüseyin b. Muhammed el-Esterâbâdî (ö.1694).

Hâşiyetün alâ Şerhi'l-İşârât, Muhammed Takī b. Maksûd el-Meclisî (ö.1660).

Hâşiye alâ Şerhi'l-İşârât, Abdürrezzâk b. Ali b. el-Hüseyin el-Lâhicî (ö.1661).

Hâşiyetün alâ Şerhi'l-İşârât li't-Tûsî, Muhammed Şerîf b. Yûsuf İbnü'l-Kâdî Mahmûd İbnü'l-Munlâ Kemâlüddin eş-Şâfiî (ö.1667).

Hâşiyetün alâ Şerhi'l-İşârât li-Nasîriddîn et-Tûsî, Rafiüddin Muhammed İbn Haydar el-Hüseynî et-Tabâtabâî en-Nâinî (ö.1669).

Hâşiye alâ Şerhi'l-İşârât li't-Tûsî, Mollâ Muhammed Bâkır b. Muhammed Mü'min Sebzevârî (ö.1680).

Şerhü'l-İşârât, Mîr Muhammed Ma'sûm b. Muhammed Fasîh et-Tebrîzî el-Kazvînî (ö.1680).

Hâşiye alâ Şerhi'l-İşârât, Muhammed b. el-Hasan eş-Şirvânî eş-Şîî (ö.1687).

Hâşiye alâ Şerhi'l-İşârât, Agā Hüseyin Hânsârî (ö. 1099/1688).

Hâşiye alâ Şerhi'l-İşârât li't-Tûsî, Kâdî Saîd Kummî (ö.1691).

Hâşiye alâ Şerhi'l-İşârât li't-Tûsî, Kemâlüddin Hüseyin b. Muhammed el-Esterâbâdî el-İsfahânî eş-Şîî (ö.1695).

Hâşiye alâ Şerhi'l-İşârât, Seyyid Emîr Muhammed İsmâil b. Muhammed Bâkır b. el-Emîr İsmâil b. İmâdüddin Hatûnâbâdî (ö.1704).

Hâşiye alâ Şerhi'l-İşârât, Cemâlüddin Hânsârî (ö.1715)

Hâşiye alâ Şerhi'l-İşârât, Mirzâ Abdullah Efendi b. Mirzâ Îsâ etTebrîzî el-İsfahânî (ö.1717)

Hâşiye alâ Şerhi'l-İşârât, Agâ Halîl b. Muhammed Eşref el-Kâinî (ö.1724).[7]

Çalışmamızın genel çerçevesini de oluşturan İşârât şerhi geleneği, içerisinde açıklama ve eleştirileri barındırmasından dolayı zamanla entelektüel bir çalışma sahasına dönüşmüştür. Gelenek içerisinde filozof ve kelamcı kimliğiyle ön plana çıkan şarihlerin düşünce karakteri yazdığı şerhe de etki etmiştir. Dolayısıyla bu gelenek içerisinde tek tip bir şerh anlayışından bahsetmek yanlış olacaktır. Çünkü İbn Sînâ'nın bazı şarihleri, onun hem takipçileri hem de eserin daha anlaşılır hale gelmesini ve esere yöneltilen itirazlar ve tenkitlere cevap vermeyi de amaç edinir. Bazı şarihler ise şerhinde birçok kez İbn Sînâ'nın düşüncelerini eleştirmektedir. Bunlardan bazılarına örnek vermek gerekirse; İslam düşüncesindeki çok yönlülüğünden dolayı önemli bir

[7] Agil Şirinov, "İşârât Geleneği Bağlamında Fahreddin er-Râzî", **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî**, (211-247), İsam Yayınları, Ankara 2018

yerde duran Fahreddin er-Râzî, şerhinde birçok kez İbn Sînâ'yı tenkit etmiş, katılmadığı hususları açıkça belirtmiştir. Söz konusu gelenek içerisinde İbn Sînâ'nın görüşlerini eleştirme payının çoğu Fahreddin er-Râzî'ye aittir. Bunun mukabilinde Seyfeddin Âmidî ve Nasıreddin Tusî sıkı bir İbn Sînâ takipçisidir. Şerhlerinde İbn Sînâ'yı yorumlamış ve onu tenkit edenlere karşı savunmuşlardır. Savunma ve eleştirinin yanında farklı tutum sergileyen şarihler de mevcuttur. Kutbeddin Râzî bunlardan biridir. Onun metni Nasıreddin Tusî'nin şerhi üzerine kuruludur. Aynı zamanda Fahreddin er-Râzî'nin eleştirileri ve izahlarını da dikkate almıştır. Ancak Kutbeddin Râzî'nin hem Nasıreddin Tusî'nin açıklamalarını yetersiz bulması hem de problem ve konuları yeniden gündeme getiren Fahreddin er-Râzî'den farklı açıklamalar yorumlamalar getirmesiyle kendine özgü tarzını oluşturmuştur.[8] Şerhinde objektif bir tutum sergileyen diğer bir şarih ise Sirâceddin el-Urmevî'dir. O, sadece İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* eserini açıklama amacıyla şerh etmiştir. Şerhinde izlediği

Fahreddin er-Râzî ve Sirâceddin el-Urmevî İşârât şerhi içerisinde konumuza dahil olan iki önemli şarihtir. O halde neden Fahreddin er-Râzî ve Sirâceddin el-Urmevî?

Fahreddin er-Râzî, felsefe eleştirileri, ilgi alanları ve eserleri ile İslam düşünce tarihinin önemli simalarının başında gelmektedir. Fahreddin er-Râzî, şerhinde İbn Sînâ düşüncesini yorumlaması, tenkit etmesi ve bunu kelamcı kimliğiyle yapması, İşârât şerhi geleneğinin zenginleşerek ilerlemesinde ciddi katkıları olmuştur. Fahreddin er-Râzî, şerhinde İbn Sînâ'nın zor ve anlaşılması güç olan lafızlarını açıklamış ve derinlemesine incelemiştir. Aynı zamanda bu incelemeyi şerhinde belli bir yöntemle gerçekleştirmiştir. Öncelikle İbn Sînâ'nın metnini olduğu gibi şerhe aktarır, ardından "tefsir" başlığı altında, metinde geçen kapalı ve anlaşılması güç ifadeleri açıklar. Bununla beraber eleştirilerini de bu başlık altında zikreder.

İbn Sînâ'nın düşünceleri birçok fikir çevrelerini etkilemiş, harekete geçirmiş ve tepki çekmiştir. İslam düşünce geleneği içerisinde bu tepkilerin en önemlileri

[8] Necmi Derin, **Kutbeddin Râzî'nin Hayatı Eserleri ve Felsefi Görüşleri**, (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008), s.21

arasında Fahreddin er-Râzî'yi saymak mümkündür. Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ'nın eserinde işlediği konuları, bağlamıyla beraber ele alıp cevaplandırmasıyla, problemi kendi çağındaki kültürel ortama taşımıştır.[9] Böylece Fahreddin er-Râzî sonraki dönemlerde felsefi ve kelami söylemlerin şerh içerisinde karşılıklı tartışmanın da önünü açmıştır.

İbn Sînâ'nın felsefi düşüncesine karşılık Fahreddin er-Râzî, kelamcı bakış açısıyla İbn Sînâ'yı şerh etmesi hiç şüphesiz İslam düşünce geleneğinin zenginleşmesini de beraberinde getirmiştir. Eş'arî kelam geleneğinin önemli temsilcilerinden olması ve onun takipçilerinin de aynı yoldan ilerlemesi bu entelektüel tartışma ortamının uzun yıllar boyunca devam etmesini sağlamıştır.[10]

Fahreddin er-Râzî gibi Eş'arî kelamına mensup Sirâceddin el-Urmevî, şarih olmasıyla bu geleneğin Anadolu'daki temsilcilerinden biridir. Sirâceddin el-Urmevî işârât geleneğinde önemli bir yere sahiptir. O, aynı zamanda felsefe ve din bilimleriyle ilgilenip farklı sahalarda eserler ortaya çıkarmıştır.[11] Ayrıca kendisi, Fahreddin er-Râzî'nin düşünce ekolünün en yakın takipçilerindendir. Sirâceddin el-Urmevî'nin Fahreddin er-Râzî eserlerine şerh ve muhtasar yazması, ikisi arasında düşünsel bağın kuvvetli olduğuna bir işaret olarak gösterilir.[12] Ancak *el-İşârât ve't-Tenbîhât* eserine yazdığı şerhin onun ilk entelektüel girişimi olduğu, bundan dolayı İbn Sînâ'yı sadece açıklama ve yorumlama amacıyla yazdığı yönünde araştırmacıların kanaati mevcuttur. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya yazdığı şerh, sadece izah ve açıklama amacı taşımaktadır.

Şerhteki bu tavrıyla Fahreddin er-Râzî kadar etkili olmasa da 13. yy'da diğer eserleriyle İslam düşünce geleneğinde ciddi bir etki alanına sahiptir. Klasik mantık

---

[9] Eşref Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, İz Yayıncılık, İstanbul 2015, s.20-21

[10] Hakan Coşar, "İşârât Geleneği İçinde Fahreddin er-Râzî Eleştirileri: Seyfeddin el-Âmidî Örneği", **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî**, (587-609), İsam Yayınları, Ankara 2018

[11] Vahit Celal, "Sirâceddin el-Urmevî'nin Bazı Felsefî Görüşleri", **Selçuklu Kadılarından Sirâceddin El-Urmevî**, Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, Anadolu Selçukluları Araştırma ve Uygulama Merkezi, 06.05.2016, s.83; Tuna Tunagöz, "Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Anlayışı: Risâle fi'l-fark beyne mevzu'ayi'l-ilmi'l-ilâhî ve'l-kelâm Üzerine Bir İnceleme" **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2016, https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuilah/issue/24360 (25/02/2021), s,78

[12] Mustakim Arıcı, "VII. / XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü", **İslam Araştırmalar Dergisi**, 2011, http://isad.isam.org.tr/vdata/sayi26/isad026_arici.pdf (30/10/2020), s.13

konularını özet halinde ele aldığı *Metâliu'l-Envâr* eserinin İbn Sînâ'nın önemli takipçilerinden olan Kutbeddin Râzî tarafından şerh edilmesi[13] ve Osmanlı medreselerinde üst düzey mantık eseri olarak okutulması, Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam düşünce geleneğinin oluşumunda etkili olduğuna işaret olarak gösterilebilir. Dolayısıyla 13.yy'dan sonra Anadolu'daki ilmi faaliyetlerin anlaşılması için Sirâceddin el-Urmevî kilit bir role sahiptir.

Sınırlarını ve çerçevesini çizdiğimiz çalışmamızın nihai amacı; tanımın İşârât geleneği içerisinde belirtilen şarihler tarafından nasıl ele alındığıdır. Ancak konunun daha anlaşılır kılınması, tanımın tarihsel olarak hangi düşünsel problemlere karşı ortaya konulduğunu ve İslam mantık tarihinde genel olarak tanımın nasıl ele alındığını "*Araştırmamızın Teorik Çerçevesi"* başlığı altında inceleyeceğiz.

2. ARAŞTIRMAMIZIN YÖNTEMİ

Araştırmamızın yöntemine ilişkin belirtmemiz gereken hususlar vardır. Yöntemle beraber hem araştırmamızın kaynakları hem de ilgili literatürler açıklanacaktır.

Öncelikle çalışmamızın sınırları içerisine temel olarak İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* eseri ve Fahreddin er-Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât, Lübâbü'l-İşârât fî telhîsi Şerhi'l-İşârât* ile Sirâceddin el-Urmevî'nin *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât* şerhlerinin tanımla ilgili kısımları dahil olmaktadır.

Çalışmamızı üç ayrı bölüme ayırdık. İlk bölümde; İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* eseri ekseninde tanımın nasıl ele alındığı incelenecektir. Ancak konuyla ilgili literatür taraması yapıldığında tanımı, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'la sınırlamak mümkün değildir. Tanım konusunun düşünce sisteminde bu denli geniş yer tutmasının iki sebebini belirleyebildik: Birincisi; tanımın üzerinde yükseldiği konular, ikincisi tanım temelinde incelenen konular. Örneğin; İbn Sînâ *Kitâbu'ş-Şifa II. Analitikler* isimli eserinde tanım hem tasdik ve tasavvur hem de burhanla olan ilişkisini açıklayarak ele

[13] Necmi Derin, **Kutbeddin Râzî'nin Hayatı Eserleri ve Felsefi Görüşleri**, s.12

almaktadır. Bir diğer eseri olan *Kitâbu'ş-Şifa Metafizik*'te ise tanımın konularından olan cinsin doğasını anlatmaktadır. Ayrıca cins ve cisim tartışmasına girerek konuyu ayrıntılandırmaktadır.

İbn Sînâ'nın mantık anlayışında tanımın nerede durduğuna ve hangi konumda bulunduğuna *el-İşârât ve't-Tenbîhât* eseriyle aktaracağız. *el-İşârât ve't-Tenbîhât* eserinin mantık bölümü tasavvurat ve tasdikat olarak 2 kısma ayrılmaktadır. Tanım, tasavvurat başlığı altında incelenmektedir. İbn Sînâ bu eserde beş müfred lafız olan cins, tür, fasıl, hassa ve genel araz açıklamalarının ardından tanım ve resmin ne olduğu konusuna geçiş yapar. Konular özetle anlatıldığından dolayı açıklanması gereken kısımları yine İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i Alâî, en-Necat, et-Ta'lîkât* ve *Kitâbu'ş-Şifa* külliyatından *el-Medhal* ve *II. Analitikler* isimli eserleri vasıtasıyla ayrıntılandıracağız.

İbn Sînâ'nın geniş perspektifte ele aldığı tanım, özetle *el-İşârât ve't-Tenbîhât* eserinde geçtiği için şarihlerde de benzer yöntem görmek mümkündür. Esasında tanım, spesifik olarak bir konu olmasının yanında pek çok konuyla bağıntısının olması, farklı konularla ele alınması sonucunu doğurmaktadır. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât* ve *Lübâbü'l-İşârât fî telhisi Şerhi'l-İşârât* eserinde İbn Sînâ'nın kapalı ifadelerini açıklarken bazı yerlerde eleştirir. Eleştirilerini açık bir şekilde şerhinde ifade eden Fahreddin er-Râzî, konuyla ilgili bazı eleştirilerini farklı eserlerde ayrıntılı olarak ele almaktadır. Bunlardan biri de *el-Muhassal* adlı eseridir. Fahreddin er-Râzî'nin eleştirilerini anlayabilmek için *el-Muhassal* eserinin de incelenmesi gerekmektedir. Bu incelemeler de ikinci bölümün konusudur.

Üçüncü bölümün konusu ise Sirâceddin el-Urmevî'nin *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât* ile *Metâliu'l-Envâr* adlı eseridir. İşârât şerhiyle İbn Sînâ'yı nasıl yorumladığını aktarırken *Metâliu'l-Envâr* eseriyle de tanıma ve bağıntılarına yöneltilen eleştirileri nasıl cevapladığını inceleyeceğiz. Sirâceddin el-Urmevî *Metâliu'l-Envâr* eserinde İbn Sînâ'nın tanım anlayışına yöneltilen eleştirilere cevap vermektedir. Bu eser sayesinde hem eleştirilerin mahiyeti ve ne olduğu hem de Sirâceddin el-Urmevî'nin tanım anlayışının içeriği ortaya çıkacaktır.

Bahsi geçen eserlerin yanısıra konumuzla ilgili yapılan çalışmalar ve yayınlanan Türkçe kitap, makale, dergi vs. çalışmalar ek kaynak niteliğinde olup

incelememizin anlaşılmasında bizlere fayda sağlamıştır. Böylece çalışmamıza sadece ilgili kişilerin eserleri değil, konuyla ilgili çalışmalar yapan kişilerin de araştırmaları dahil olmuştur. Bu çeşit çalışmaların çokluğu konunun farklı bakış açılarıyla incelememizi sağlamıştır.

Araştırmamız belirttiğimiz çerçeve doğrultusunda ilerleyecektir. Ancak konunun daha anlaşılır kılınması için birkaç soruya cevap verilmesi gerekmektedir. Bunlar: Tanım nedir? Niçin tanıma ihtiyaç duyarız? İslam mantık tarihinde tanım nasıl ele alınmıştır?

3. ARAŞTIRMAMIZIN TEORİK ÇERÇEVESİ

Bilme arzusu taşıyan insan[14], nesnelerin nedenlerini sorgulaması, onları birbirinden ayırt etmesi, benzerlik ve farklılığın bilincinde olmasıyla diğer türlerden ayrılmaktadır. İnsana has bir özellik olan bu durum, şeylerin adlandırılmasıyla da sözlü iletişimin temelini oluşturmaktadır. Bununla beraber iletişimde lafızların aynı anlamda kullanılması esastır.[15] Aksi durumda zihindeki mahiyetin dil ile ifadesi noktasında problemler çıkacaktır. Böyle bir durumda herhangi bir konu üzerinde uzlaşımın sağlanması imkânsızdır. Dolayısıyla nesnelerin ortak bir uzlaşımla adlandırılması ya da kavramsallaştırılması, bilmenin gerçekleşmesi ve dil ile iletişimin geçerli olabilmesi için önemli bir yer tutmaktadır. Her ne kadar dil, bilgi alışverişinde önemli bir yerde dursa da kültürden kültüre değişiklik arzetmektedir.[16] Dolayısıyla lafızlar, farklı kültürlerde farklı manalar taşıyabilmektedir.

Şeylerin ortak bir uzlaşımla kavramsallaştırılmasının, insanlık tarihi boyunca düşünürlerin aşması gereken ilk problemlerden biri olduğu söylenebilir. Bu kavramlar sayesinde bilgi aktarılmaya hazır olur. Zihindeki mananın dil ile ifadesi ne kadar uyumluysa aktarılan bilginin zihindeki tasavvuru da o derece uyumludur. Böylece düşünce sistemleri asırlar boyunca farklı bölge ve zamanlarda aynı şekilde ele alınıp işlenebilmiştir. Bu da varlık ve düşüncenin ortaklığını düşünceden dile aktarmakla

[14] Aristoteles, **Metafizik**, Ahmet Arslan (çev), Divan Kitap Yayınları, İstanbul 2017, s.107
[15] İbn Sînâ, **Yorum Üzerine**, Ömer Türker (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s.3
[16] Abdülkuddûs Bingöl, **Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi,** Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1993 s.11

olabilmektedir. Ancak tüm bunların karşısında kavramın imkânsızlığını savunanlar da vardır. Bunlardan ilk bilinenler Sofist olarak isimlendirilmişlerdir. Onlar, nesnelerin sürekli bir değişim içerisinde olmasından dolayı değişmeyen ve sabit bir kavramla bilginin aktarılmasını mümkün görmezler. Onları bu düşünceye sevk eden neden, şeylerin temel işleyiş prensibi olarak değişimi esas almalarından kaynaklanır.

Sofistlere göre duyumsanan şeylerin sürekli bir değişim içerisinde bulunması, her an farklı bir şeye dönüşmesi, nesnelerin doğal özelliklerindendir. Dolayısıyla bu özellik, onu sabit bir kavramla sınırlandırmamıza engel teşkil eder. Çünkü sofistler nesne ile beraber kavramın da değiştiğini söylemektedirler. Sofistler için kavramsallaştırma ve bunu aktarmanın imkânsızlığını genel olarak iki argümanla özetleyebiliriz. Bunlardan ilki ünlü Sofist Gorgias'ın "bir şey yoktur, bir şey varsa da bilinemez, bilinse de aktarılamaz" argümanıdır.[17] İkincisi ise Menon'a ait meşhur paradokstur: "Bildiğimizi araştıramayız çünkü bildiğimiz için araştırmaya gerek yoktur. Bilmediğimizi araştıramayız çünkü neyi araştıracağımızı bilemeyiz".[18] İlk argümanla bir şeyin olmadığından, olmayan bir şey üzerine kavram var edilemeyeceğinden, kavram var edilse dahi bunu aktarmanın imkânsızlığından bahsedilmektedir. İkinci argüman ise kavramların teoride oluşturulmasının imkânsızlığından bahsetmektedir. Menon bu paradoksuyla insanı; bilen ve bilmeyen insan olarak iki nitelikle sınırlandırır. Bilen insanın yeni bir şeyi bilmesi mümkün değildir. Bilmeyen insanın ise bilmek istediği şeyin, aradığı şey olduğunu nereden bileceği paradoksudur.

Her ne kadar konunun kendisi "kavram" başlığı altında incelense de tek başına ele alınamayacak kadar sıkı bağlantıları olan bir yerde durmaktadır. Bu sıkı bağlantılardan biri de "tanım"dır. Çünkü tanım, kavramsallaştırılan şeyin izah edilmesi ve aktarılmasıdır. Sofistlerin ortaya attığı problem ve paradokslar, kavram ve tanım arasındaki örüntünün oluşumunu engellemektedir. Kavramın hem belirlenmesi hem de bunu tanım yoluyla aktarabilmek, onların düşünce sisteminde bir anlam ifade etmemektedir. Dolayısıyla bilmek ve bilinen şeyi aktarmak mümkün değildir.

[17] Wilhelm Capelle, **Sokrates'ten Önce Felsefe**, Oğuz Özügül (çev.), Pencere Yayınları, İstanbul 2016, s.265

[18] Platon, **Menon**, Furkan Akderin (çev.), Say Yayınları, İstanbul 2013, s.48-49

Kavramın nasıl oluşması gerektiği ve aktarımında dikkat edilmesi gereken konular "tanım" başlığı altında incelenmektedir. Böylece hem kavramın oluşumu hem de aktarımı beraber ele alınmaktadır. Sofistlerin kavram ve tanım ile ilgili görüşleri tüm düşünce sistemlerinin aşması gereken bir problemdir. Bu problemlere cevap verenlerden biri de mantığı sistemleştiren Aristoteles'tir.

Aristoteles, nesnelerin bir mahiyetinin olduğunu belirterek konuyla ilgili problem ve paradokslara cevap üretmiştir. Mahiyet, şeyin zaman ve harekete konu olmasına rağmen değişmeyen, sabit kalan özünü ifade eder. Aristoteles, tanım'ı "nesnenin mahiyetini ifade eden söz" olarak belirtmiştir.[19] Bu mahiyet ise bizzat nesne ile beraber bulunmaktadır.[20] Nesne içerisinde bulunan mahiyetler sayesinde şeyin kavramsal izahı yapılmaktadır. Aristoteles'in bu görüşü, Sofistlerin söylemlerinin aksi bir görüştür. Çünkü sofistler nesnede sabit bir şeyin olamayacağını, dolayısıyla kavramsal izahının da yapılamayacağını belirtmişlerdi. Ancak Aristoteles'in sisteminde şeylerin kavramsal izahı yapılabilmektedir. Bu da ancak nesnede bulunan değişmeyen mahiyetler sayesinde gerçekleşebilir.

Nesnenin değişmeyen mahiyeti üzerinde tanım anlayışını geliştiren Aristoteles, bazı mantıkçı ve filozofların takip edeceği bir sistem oluşturmuştur. İslam mantıkçıları içerisinde onun yolunu takip edenlerden bazıları Farabi (ö. 950) ve İbn Sînâ'dır.[21] Bununla beraber bu yolu benimsemeyenler de mevcuttur.[22] Bunlardan biri konumuzun da bir bölümünü oluşturan Fahreddin er-Râzî'dir. Bu ihtilaf tanım bağlamında söylense de esasında metafiziksel arka plan önemli rol oynamaktadır. Tanrı-alem arasındaki ilişki ve bu bağlamda bilginin ne olduğu ve nasıl elde edileceği tanımla ilgili bir problemdir. Dolayısıyla düşünce sistemlerinde metafizik veya Tanrı anlayışlarındaki

[19] Aristoteles, **Organon Topikler**, Hamdi Ragıp Atademir (çev.), Devlet Kitapları Müdürlüğü, İstanbul 1967, s.8

[20] Aristoteles, **Organon Topikler,** s.12

[21] Tony Street, **İslam Mantık Tarihi**, Harun Kuşlu (çev.), Klasik Yayınları, İstanbul 2016, s.33; Peter Adamson (Ed.) ve Richard C.Taylor (Ed.), **İslam Felsefesine Giriş**, Mehmet Cüneyt Kaya (çev.), Küre Yayınları, İstanbul 2015, s.278; Yaşar Aydınlı, "Farabinin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış", Bilimname Dergisi, 2004, http://ktp.isam.org.tr/pdfdrg/ D02237/2004_4/2004_4_AYDINLIY.pdf (24.10.2020), s.7

[22] Bkz. Agil Şirinov, "Fahreddîn Râzî ve Nasreddin Tûsî'nin İbn Sînâcılığı", **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler II**, İstanbul 2008, s.277; Nazım Hasırcı, **İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi**, Araştırma Yayınları, Ankara 2016, s.43

ihtilaf, onları farklı tanım anlayışına sevk etmiştir. Böylece İslam mantık tarihinde tanımla ilgili görüşlerde farklılık göstermektedir.

İslam mantıkçılarının kabul ettiği tanım anlayışlarını iki ana başlık altında inceleyebiliriz. Bunlar; *beş tümele göre tanım ve tanımlanana göre tanım*'dır.[23]

Beş tümel; cins, tür, fasıl, hassa ve genel araz'dan oluşmaktadır. Beş tümel sayesinde tanımlar oluşturulurken aynı zamanda tanımda kullanılan tümellerin cins mi tür mü olduğu da bilinir. Bunlardan cins, tür ve fasıl şeyin mahiyetini yani şeyin değişmeyen özünü ifade eder. Böyle bir tanımlamaya özsel tanım yani "hadd" denilmektedir. Hassa ve arazlarla yapılacak olan tanım ise şeyin arazlarıyla yapılan bir tanım olup "resm" diye adlandırılmaktadır. Hassa ve genel araz, şeyin duyulur alemde belirginleşmesinden sonra kazandığı özellikler olarak özetlenebilir. Bu özellikler şeyin mahiyetinden bir parça olmamasıyla cins, tür ve fasıldan ayrılır. Dolayısıyla beş tümelle yapılacak olan tanımlar da genel olarak özsel tanım ve ilintisel tanım şeklinde ikiye ayrılır. Bu tanımlar da kendi içerisinde tam ve eksik tanım olarak ikiye ayrılıp toplamda dört çeşit tanım türüne bölünmektedir.[24]

1. Tam özsel tanım (hadd-i tam): Şeyin yakın cinsi ve yakın faslıyla yapılan tanımdır.[25] Mesela, insan türünün cinsi olan hayvan, insanın yakın cinsidir. Onu diğer türlerden ayırıp onun mahiyetini ifade eden yakın faslı ise "düşünen" olmasıdır. Böylece "insan, düşünen hayvandır" demek tam tanıma örnektir.

2. Eksik özsel tanım (hadd-i nakıs): Şeyin uzak cinsi ile yakın faslından yapılan tanımdır.[26] "İnsan, düşünen cisimdir" örneğinde insan, yakın fasılla beraber uzak cinsle yüklemlenmiştir. Uzak cinsle yüklemlenmesindeki problem, ortaklığı çoğaltmakta ve tanımdan amaç olan sınırlamayı yeterince sağlamamaktadır.

---

[23] Necati Öner, **Klasik Mantık**, Divan Kitap, İstanbul 2019, s.53-54; Nazım Hasırcı, **Klasik Mantık El Kitabı**, s.54; İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, s.83; İbrahim Çapak, **Anahatlarıyla Mantık**, s.97

[24] Mehmet Cüney Kaya (Ed.), **İslam Felsefesi Tarih ve Problemler**, İsam Yayınları, Ankara 2017, s.550

[25] Ebherî, **Îsâgûcî ve Şerhi**, Ferruh Özpilavcı (çev, thk, şerh), Litera Yayıncılık, İstanbul 2017, s.38; Kâtibî, **Şemsiyye Risâlesi**, Ferruh Özpilavcı (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2017, s.88

[26] Ebherî, **Îsâgûcî ve Şerhi**, s.38; Kâtibî, **Şemsiyye Risâlesi**, s.88

İlintisel tanımlar, "tam ilintisel tanım (resm-i tam)" ve "eksik ilintisel tanım (resm-i nakıs)" olarak ikiye ayrılmaktadır. Şeylerin özünü ifade eden mahiyetler duyulur hale gelince birtakım özellikler kazanır. İlintilerin tamamı, şeyin mahiyetine dahil olmayıp onda ilintisel olarak bulunur. Mesela; "gülmek" insanda öz olarak bulunan akıl sayesindedir. Akıl insanın mahiyetinden bir parçadır. İnsan duyulur hale geldiğinde gülmek ancak insan için bir hassa olmaktadır. Bununla beraber yürümekte ancak şeyin duyumsanabilir olmasından sonra gerçekleşebilir. Dolayısıyla şey, ilintileriyle tanımlanırsa bu ilintisel tanım olur.[27] Böyle olması durumunda ise özü ile tanımlanamadığından dolayı tam bir tanım olamayacaktır. Yani şey tam anlamıyla ayırt edilemeyecektir. Bunlar ise resm olarak isimlendirilirler.

1. Tam ilintisel tanım (resm-i tam): Şeyin yakın cinsi ve hassasından yapılan tanımdır. Mesela; insan, gülen hayvandır. Hassa onun özelliklerinden olup diğer türlerden duyumsanır olduktan sonra ayırt edilmesini sağlar. Her ne kadar hassanın ayırt edici özelliği olsa da mahiyetten bir parça değildir.

2. Eksik ilintisel tanım (resm-i nakıs): Şeyin uzak cinsi ve ilintisinden yapılır. Böyle bir tanım iki şekilde gerçekleştirilir. Ya türle beraber ilintisi zikredilir ya da tür, ilinti ve uzak cinsi zikredilerek oluşturulur.[28] "İnsan, yürüyendir" örneğinde sadece tür ve ilinti, "insan, yürüyen cisimdir" örneğinde ise tür, ilinti ve uzak cins kullanılarak tanımlanmıştır.

Beş tümel temelinde yapılan tanımlarla şeyler ya mahiyet esas alınarak ya da varlığa arız olan ve onun mahiyetinden olmayanlarla yüklemlenir. Her iki tanım çeşidi de kendi içerisinde tam ve eksik olarak toplam dört türe ayrılarak incelenir. Tüm bu çeşitler sadece beş tümel bağlamında gerçekleşebilir. Ancak beş tümel dışında mantıkta yer alan tanım çeşitleri de mevcuttur. Bunlar klasik mantıkta tanımlanana göre; "gerçek tanım" ve "adsal tanım" başlıkları altında incelenmiştir. Bu tanımlar, şeyin varlık sahası dikkate alınarak oluşturulur. Gerçek tanım için dış dünyada varlık şartı aranırken adsal tanımda dış dünyada varlık şartı aranmaz.

---

[27] Ebherî, **Îsâgûcî ve Şerhi**, s.38; Kâtibî, **Şemsiyye Risâlesi**, s.88; Nazım Hasırcı, **Klasik Mantık El Kitabı**, s. 68

[28] Ebherî, **Îsâgûcî ve Şerhi**, s.38; Kâtibî, **Şemsiyye Risâlesi**, s.88; Necati Öner, **Klasik Mantık**, s.54; İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, s.82; İbrahim Çapak, **Ana Hatlarıyla Mantık**, s.134

Gerçek tanımdan amaç şeyi olduğu gibi tanımlamaktır. Bu tanımlamanın gerçekleşebilmesi için de şart olan şey, onun duyumsanır olmasıdır. Yani mahsus olması gerekmektedir.[29] Eğer tanımlanan şeyin zihin dışında bir varlığı mevcutsa, şeyin hem neliği hem de gerçekliği vardır. Gerçek tanımda şeyler, beş tümel kullanılarak tanımlanır. Beş tümelle tanımlanmak istenen şeye "o nedir?" sorusu sorulur. Ancak bundan önce cevaplanması gereken asıl soru, "var mıdır?" sorusudur. Şayet tanımlanmak istenen şey hariçte bir varlık olarak mevcut ise beş tümelle tanımlamaya geçilebilir.

Tanımlanana göre tanımın bir diğer çeşidi ise "adsal tanım"dır. Adsal tanım, gerçek tanımın aksine şeyin tanımı için dış dünyada duyumsanabilir olmasını gerekli görmez. Bunu dikkate de almaz. Bu tanımdan amaç sadece şeyin adını açıklamaktır.[30]

İslam düşünce geleneği içerisinde tanımlamanın yöntemleri, düşüncenin karakterini de belirlemektedir. Böylece düşünce sistemi bir tutarlılık içerisinde ilerler. Çünkü düşünürün öne sürdüğü teorilerin kavramsallaştırılması, ispatı ve aktarımı tanımla doğrudan ilişkilidir. Bu da ancak düşüncenin varlıkla ilişkisi arasındaki özdeşlikle, düşüncenin lafızla ifade edilmesindeki özdeşliğin tutarlı olmasına bağlıdır. Bu doğrultuda İslam düşünce geleneğinde incelememizi İbn Sînâ ile başlatıp tanımı nasıl ele aldığı ve tanımın düşünce sistemi içerisinde nereye konumlandırdığını problemlere karşı verdiği cevaplarla göreceğiz. Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ tanımına yönelttiği eleştiriler ve benimsediği tanım anlayışının ne olduğunu bir sonraki bölümün konusu olarak belirledik. Son bölümde ise Sirâceddin el-Urmevî'nin hem İbn Sînâ hem de Fahreddin er-Râzî'nin tanım anlayışları karşısında nerede durduğunu ve ne tür bir tanım anlayışı geliştirdiğini inceleyip aktaracağız.

[29] Necati Öner, **Klasik Mantık**, s.54; İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, s.84
[30] Nazım Hasırcı, **Klasik Mantık El Kitabı**, s.70

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN SÎNÂ'DA BEŞ TÜMEL VE TANIM

İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* eserinin ilk kısımlarında, tasavvurun elde edilmesinde tanımın rolünü belirtmektedir. Ona göre bir şeyin bazen iki türlü bilinmesi mümkündür. Bunlar; sırf tasavvur (kavram) olarak bilinenler ve tasdikle (yargı) birlikte tasavvur olarak bilinenler şeklindedir.[31] Mesela; üçgen isminin anlamını bilmemiz sırf tasavvur yoluyla bildiğimizi gösterirken, üçgenin iç açıları toplamının 180 derece olduğunu bilmek tasdikle birlikte tasavvur olarak bildiğimize örnektir. Burada iki farklı bilgi türü olduğu ortaya çıkmaktadır. Birincisi; lafzın manaya delaletinde zihinde yargı bildirmeden oluşan tasavvurat, ikincisi ise; lafzın hem delalet ettiği anlama hem de içeriğine vakıf olunup yargı içeren tasdiklerdir. Burada tanımın önemi tasavvurata olan ihtiyacımızdan kaynaklanmaktadır. Çünkü tasavvurat olmadan herhangi bir şey üzerine yargıda bulunamayız. O halde tasavvur olarak bilinmeyenlerin, bilinir bir hal alma süreci İbn Sînâ düşüncesinde nerede durmaktadır? İbn Sînâ, tasavvur olarak bilinmeyenin, tanımlanıncaya kadar durumunu koruduğunu, bilinir olması için tanımlanması gerektiğini söylemektedir.[32] Bu tanımlama sayesinde şey, tasavvur olarak bilinen olurken diğer yandan aktarılmaya da hazır olur.

İbn Sînâ'nın tasavvura biçtiği yön ve bilgiyi tasavvur ve tasdikle birlikte tasavvur olarak ayırması, tanımı geniş perspektifte ele aldığını göstermektedir. Bunlardan biri, bilmeyi iki kategoriye ayırıp meşhur Menon paradoksuna cevap vermiş olmasıdır. Bahsi geçen paradoksta Menon, insanı ya mutlak bilen ya bilmeyen şeklinde ele almıştır. Böylece iki zıtlık arasında bir geçiş imkânı da yoktur. Ancak İbn Sînâ sisteminde, bilinenden bilinmeye doğru bir geçiş mümkündür. Bu da ancak elde olan

[31] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.3
[32] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.3

bilginin ayrıntılı olarak incelenmesini gerektirmektedir.[33] İki zıt düşünceyi tek örnekle açıklamak gerekirse şöyle denilebilir: Üçgen lafzının ne olduğunu bilmeyen biri, Menon paradoksuna göre asla üçgenin ne olduğunu da bilemeyecektir. İbn Sînâ sisteminde ise böyle bir problemde üçgen lafzının anlamı açıklanır ancak açıklamaların, bilinen lafızlarla yapılması gerekmektedir. Böylece bilinen lafızlar vasıtasıyla bilinmeyene ulaşılır.

İbn Sînâ sisteminde bu kişi bilginin ilk yalın hallerinden birini elde etmiştir. Çünkü bu bilgi, zihinde tasavvur durumundadır. Herhangi bir yargı bildirmez. İbn Sînâ bu tür bilgilerin yargı bildirmesini derinlemesine araştırmaya bağlamıştır. Zira kişi üçgen lafzının ne olduğunu bildikten sonra araştırmaya devam ederse, üçgenin iç açılarının toplamının 180 derece olduğunu öğrenir ve sahip olduğu tasavvuru yargı bildiren bir forma dönüştürebilir. Anlaşılacağı üzere tanım, İbn Sînâ'da bilginin elde edilme süreci için çok önemli bir yerde durmaktadır.

1.1. BEŞ TÜMEL

Bilinmek istenen kavrama ulaştıran şeye "açıklayıcı söz" (el-kavlu'ş-şârih) denir.[34] Bu da "tanım" (hadd) ve "resm" olmak üzere iki çeşittir. Tasavvurun aktarımında bunlar önemli yer teşkil etmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi lafızlar bilinmek istenen kavramın mahiyetine delalet ediyorsa buna *tanım* denir. Şayet lafızlar şeye arız olan ve mahiyetinden bir parça olmayanlara delalet ediyorsa buna da *resm* denir. Şeyin mahiyeti ve arazi özelliklerini bilmek, İbn Sînâ mantığında beş tümeli bilmekten geçmektedir. Çünkü şeyin tanımı oluşturulurken tümeller yüklemlenerek bilinir. Dolayısıyla bütün yüklemlerin öz veya mahiyete işaret ettiğini söylemek mümkün değildir. Bu tümeller şeyin özünden bir parça olmayan ilintisel özellikler de olabilir.

İbn Sînâ'ya göre bir şeyin ne olduğunu açıklamadan evvel var olup olmadığını bilmek gerekmektedir.[35] Çünkü şeyin var olup olmadığını bilmeden mahiyetini araştıramayız.[36] Zihin dışında bir gerçekliği olması aynı zamanda şeyin bir gerçekliği

[33] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.4
[34] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.3
[35] İbn Sînâ, **en-Necat**, s.23-24
[36] Abdülkuddûs Bingöl, **Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi**, s.72

ve neliğinin olduğu anlamına gelmektedir. Böylece şeyin mahiyeti öğrenilebilir. Mahiyetler ise "var mıdır" sorusundan sonra "o nedir" veya "o hangi şeydir" sorularıyla bilinebilir. Beş tümel içerisinde şeyin mahiyetini ifade eden tümeller cins, tür ve fasıldır. Şeyin ilintisel özelliklerini ise hassa ve genel arazlar ifade eder. Böylece bir şeyin İbn Sînâ düşüncesinde bilinebilmesi ve kavranılabilir hale gelmesi için beş tümelle ifade edilmesi gereklidir.[37]

1.1.1. Cins

İbn Sînâ, tasavvurun elde edilmesini "o nedir" sorusuna bağlamaktadır. Bu soruyla şeyin mahiyeti elde edilir. Ancak bu soru hem cinsi hem türü vermektedir. Cinsin açıklamasında dikkat edilmesi gereken husus cinsin türle açıklanmıyor olmasıdır. İbn Sînâ bu tür açıklamaların problemli olduğunu düşünür. Mesela; cinsi "o nedir"in cevabında türce farklı pek çok şeye söylenen diye tanımlamak bunlardan biridir. Aynı şekilde cins altında türlerin sıralandığı ve "o nedir"in cevabında söylenen tümel yüklemdir[38] gibi tanımlamalar cinsi türle açıklamadır ki bu geçerli bir tanımlama değildir. Çünkü cins türden daha genel ve içerisinde türleri barındıran bir tümeldir. Bu da geneli parçasıyla açıklamak anlamına gelir ki tanım için bu geçerli bir durum değildir. Bundan dolayı İbn Sînâ, cinsi türden ayıran bir açıklama getirip cinsi, "hakikatler, mahiyetler ve zâti suretler bakımından farklı olan pek çok şeye söylenendir" ifadeleriyle tanımlamıştır.[39] Hem hakikatiyle hem mahiyetiyle hem de zâti suretiyle insan, koyundan ayrı bir varlıktır. Birbirinden farklı olan bu iki varlık tek bir tümelle yüklemlenebilir. Bu da yakın cinsi olan "hayvan" ile mümkün olur. Aynı şekilde "cisim" cinsi kullanılarak da şeyler tek bir tümelle yüklemlenebilir. Ancak cisim, belirtilen şeylerin uzak cinsidir. Dolayısıyla açıklığa kavuşturmamız gereken diğer bir konu da uzak ve yakın cinsin ne olduğudur.

Tanımlanmak istenen şeyde yakın cinsin kullanılması doğal olarak ortaklığı en aza indirir. Örneğin; "insan nedir" sorusu esas alındığında, uzak cins olan cisim, yakın cins olan hayvana nazaran daha fazla ortaklık içerir. Bu ortaklığın fazla olması tanımlanmak istenen şeyin sınırlarının geniş tutulması sonucunu doğurur. Ancak yakın

[37] Hidayet Peker, **İbn Sîna'nın Epistemolojisi**, Emin Yayınları, İstanbul 2011, s.98
[38] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.13
[39] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş**, Ömer Türker (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2013, s.46

cinsin kullanılması, ortaklığı en aza indirir. Bu da şeyin mahiyetine bizi daha çok yaklaştırır. Çünkü "o nedir" sorusuyla kişi şeyin mahiyetini soruyordur.[40]

Mahiyete "o nedir" sorusuyla delalet etmek ise üç türlüdür. Birincisi; mutlak hususiyet ile delalet eden olup tanımın, ismin mahiyetine delalet etmesidir. Düşünen hayvanın insana delaleti etmesi böyledir. İkincisi; at, öküz, insan gibi farklı hakikatlerden olan ancak ortak mahiyetleri olan hayvana delalet eden mutlak ortaklıktır.[41] Üçüncüsü ise hem ortaklık hem de hususiyetle birlikte delalet edendir. Ali, Ahmet ve Ayşe'nin bulunduğu topluluğa ne olduğu sorulduğunda uygun olan cevabın "onlar insandır" olması bu duruma örnek gösterilebilir. Bu onların ortaklığına delalet eden yüklem olur. Tek başına Ahmet'e "o nedir" diye sorulduğunda ise uygun olan cevabın "o insandır" olması ise hususiyetle delalet kısmına girer.[42]

İbn Sînâ'nın mantık sisteminde cinsin belirli işlevleri olduğu söylenebilir. Tanımlanmak istenen şey, en genel tümeliyle yüklemlenir. Ancak birden fazla cinsin olduğu göz önünde bulundurulursa, bunlardan en yakın olanının kullanılması tanımlama için en uygun olanıdır. Örneğin; "insan nedir" diye soran birine uzak cins kullanılarak "insan cisimdir" demek, insana hayvanı ve diğer cansız varlıkları ortak bir yüklemle yükler. Dolayısıyla sınırlama çok geniş tutulur. Bu da mahiyeti elde etmemizi zorlaştıracaktır. Ancak "insan hayvandır" tanımında kullanılan yakın cins, ortaklığı en aza indirmekle birlikte mahiyeti elde etmemizi kolaylaştırmaktadır. Esasında "hayvan" cinsini yakın cins olarak kabul edilmesinin temel nedeni son tür olan "insan"dan kaynaklanmaktadır. Bu da cinslerin konumlandırılmasının izafi olduğunu göstermektedir.

Cinsin bu durumundan dolayı İbn Sînâ cinsi üç mertebeye ayırır.[43] Birincisi; kendisinden daha genel bir tümel ifade bulunmadığından dolayı yüksek cins olarak isimlendirilir. İkincisi; altında türler ve üzerinde cinsler bulunmasından dolayı orta cinslerdir. Üçüncüsü ise hem tür hem de cinstir. Altında başka cinsler

[40] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.10
[41] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.10
[42] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.11
[43] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş**, s.55

bulunmamasından dolayı aşağı cins olarak adlandırılır.[44] Bu kısmın açıklanması türle olan sıkı ilişkisinden dolayı diğer başlıkta açıklanacaktır.

1.1.2. Tür

İbn Sînâ *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta cins ve türü birlikte ele almıştır. Ancak iki konunun detaylandırılması farklı başlıklar altında incelemeyi gerektirmiştir. İbn Sînâ, "o nedir" sorusuna cevap olarak verilen iki tümelden daha özel olanının tür olduğunu belirtmiştir.[45] Burada dikkat edilecek husus birden fazla tümelin kullanılması durumunda türün hangisi olduğudur. Türün bir başka tanımı ise altındaki hakikatlerin sayıca birbirinden farklı olması şeklindedir.[46]

Cins ve tür arasındaki ortaklık "o nedir" sorusudur. Bu soru her iki tümele de sorulur. Bu göreli tümellerden genel olan özel olana izafetle cins, özel olan genel olana izafetle tür adını alır.[47] Ayrıca bir kısım cinsler tür olurken bir kısım türler de cins olabilmektedir.

Cinsin üç mertebeye bölünmesi gibi türlerin de mertebeleri mevcuttur. Birincisi; aşağı türdür. Bu türün altında başka tür bulunmaz, dolayısıyla asla bir cins olmaz. İkincisi; tür olmayan cinslerin altında sıralanan yüksek türdür. Üçüncüsü ise orta türdür. Bu tür hem cins hem tür olabilmektedir.[48] Cins ve türün mertebelerini İbn Sînâ şu şekilde örneklemektedir: En üst cins olan cevherin altında cisim, cismin altında ise canlı, canlının altında hayvan, hayvanın altında düşünen hayvan, düşünen hayvan olan insanın altında Ahmet ve Ayşe gibi fertler vardır. Cevher, üstünde daha genel bir cins bulunmadığından dolayı yüksek cins; hayvan ise altında başka bir cins bulunmadığından dolayı aşağı cins; insan, altında daha özel bir tür olmadığından dolayı türlerin türü; geriye kalanlarsa orta cins ve orta türdür.[49]

Cins ve türün izafi olmasını sağlayan şeyin daha önce de belirttiğimiz gibi tanımlanmak istenen şeyle doğrudan ilişkisi vardır. Canlı kavramının cins mi yoksa

[44] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş**, s.55
[45] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş**, s.54
[46] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.13
[47] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş**, s.50
[48] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş**, s.55
[49] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş**, s.55

tür mü olduğu neyi tanımladığımıza bağlıdır. Örneğin; canlı kavramı cins olan cismin bir türü olduğu için burada "canlı" kavramı cisme izafetle tür olur. Ancak canlı kavramı insana izafetle cins de olabilmektedir. Ancak en üst cinsin tür olması mümkün değildir. Çünkü ondan daha genel bir ifade yoktur. Dolayısıyla başkasının türü de olamayacaktır. Aksine tüm türleri kapsamaktadır. Üst cinsin bu durumu aşağı türün durumuyla benzerdir. Zira cinsin de türün de bir yerde son bulması gerekmektedir. Türün son halkası ise aşağı türdür.

Cins ve tür arasındaki bir başka problem ise bunların nasıl oluştuğudur. İbn Sînâ *Kitabu'ş-Şifâ Mantığa Giriş'*te fasıl (ayrım) başlığı altında cins ve türün nasıl ve ne şekilde oluştuğundan bahsetmektedir.

1.1.3. Fasıl

İbn Sînâ'nın mantık sistemi içerisinde fasıl konusu diğer tümellerden daha geniş tutulmuştur. Faslın genişçe ele alınmasını faslın çeşitlerine, faslın cins ve türle olan ilişkisine bağlayabiliriz. Aynı zamanda faslın hem diğer tümellerle olan ilişkisi hem de son türün illeti olması açısından eleştirilere neden olmuştur. Örneğin Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ'nın fasla biçtiği illet olma özelliğine itirazlar getirmektedir. Bu itiraz ve eleştirileri yeri geldiğinde açık bir şekilde inceleyeceğiz. Bundan önce İbn Sînâ'nın konuyla ilgili düşüncelerinin ne olduğunu görmemiz gerekmektedir.

İbn Sînâ, şeyin mahiyetini veren ve beş tümelden bir diğeri olan faslı, tanımlanmak istenen şeyi, cinste kendisine ortak olanlardan zâti olarak ayıran ve "o hangi şeydir" sorusuna yanıt olarak söylenen tümel olarak tanımlamıştır.[50] Faslın bu tanımı kendisinden sonra bazı İslam mantıkçıları tarafından da aynen kullanılmıştır.[51]

İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ Mantığa Giriş'*te faslın, önceki mantıkçılar tarafından öncelik ve sonralık bakımından üç kısma ayrılarak ele alındığını ifade etmektedir.[52] Her ne kadar bu mantıkçıların isimlerini açık bir şekilde zikretmese de fasıl hakkındaki görüşlerini aynı eserinde değerlendirmiştir. Bahsi edilen faslın üç kısmı; genel, özel ve özelin özeli olarak sınıflandırılırmıştır. Genel fasıl, bir şeyin kendisinden

[50] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.14
[51] Ebherî, **İsâgûcî ve Şerhi**, s.36; Kâtîbî, **Şemsiyye Risâlesi**, s.72
[52] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş**, s.65

ayrılabildiği, sonra da dönüp o başkasının bu şeyden ayrılabildiği ve şeyin iki vakit bakımından kendisinden ayrılabildiği fasıldır. Bu kısmın örneği, yürümek ve durmak gibi şeyin kendisinden ayrık olan arazlardır. Şeyi, insan türünün fertleri olarak alırsak, Ahmet yürüyen olmasıyla, Ali'nin duran olmasından ayrılır. Daha başka bir vakitte ise, Ahmet'in durması, Ali'nin yürümesi onları birbirinden ayırır. Yine aynı şekilde Ahmet'in bir vakitte yürüyen bir vakitte duran olması iki vakitte bizzat kendisinden ayrılmasını gerektirir. [53]

Özel fasıl ise, arazi özellikler arasında şeyin kendisinden ayrılmayan yüklemdir.[54] Timsahın, üst çenesini hareket ettirmesiyle deveden ayrılması buna örnek gösterilebilir. İki tür arasında ki fasıl, üst çenenin hareket ettirilmesidir. İki tür arasında bu faslaa sahip olan deve değil timsahtır. Bu fasılla timsah deveden ayrılabilir ancak deve timsahtan ayrılamaz. Çünkü özel faslın deveye ilişmesi ya mümkündür ya da imkânsızdır. Eğer mümkünse, bu fasılla iki türü birbirinden ayırmak olanaksızdır. Ancak imkânsız olursa bu faslın devam etmesi gerekir. Özel faslın bir kısmı örnekte de gösterildiği gibi sürekli bir ayrım sağlar ve bu hâssa olur.

Bazı ayrımlar ise şeye özgü olmasına rağmen bir fasıl görevi taşımaz.[55] Mesela siyahi insan, beyaz insandan ayrılabilir. Ancak başka insanın siyahlaşması mümkündür. Bu durumda siyahi ile beyaz insan arasında bu türden bir ayrımın oluşması ve siyahlığın bir fasıl olarak değerlendirilmesi mümkün olmaz.

Özelin özeli olan fasla gelince bu, türü var kılan fasıldır. Bu fasıl, cinsin tabiatına iliştiğinde onu tür olarak var kılar.[56] Gerçek ve geçerli bir fasıl ancak bu fasıl türüyle gerçekleşebilir. İnsan türü, nutuk sahibi olmasıyla diğer türlerden ayrılır. Bu fasıl insana has olmakla beraber ondan ayrılmayan zâti fasıldır. İbn Sînâ, insan türünün hayvan cinsinden ayrılmasının bu fasılla gerçekleştiğini düşünür. Bu fasıl sayesinde ayrışan türün doğada belirginleşmesinden sonra farklı özelliklere sahip olması, onun sahip olduğu güçten kaynaklanmaktadır. Bu güç insanın nutuk sahibi olmasıdır. Elde edilmesi mümkün yeteneklerden olan öğretmen, doktor ve mühendis gibi meslekler bu

[53] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş**, s.65
[54] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş**, s.66
[55] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş**, s.66
[56] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.14

güç sayesinde gerçekleşir.[57] İnsan, daha sonra sahip olduğu bu yeteneklerden dolayı değil de nutuk sahibi olmasıyla diğer türlerden ayrılır. Timsahın üst çenesini oynatması veya insanın ten rengi, türü var kılan fasıl değildir. Esasen türün gerçekten bir tür olabilmesi onun zâti bir fasılla ayrılmasını gerektirmektedir. Bu gereklilik onun kaim kılıcı yüklemi olmaktadır.

Türün zâti özelliklerini esas alarak belirleyen şey, özelin özeli olan fasıl olduğundan, İbn Sînâ sadece bu faslı beş tümelden biri olarak kabul eder. Diğer iki faslı ise türün arazi özelliklerinden kabul etmektedir. Türü var kılan ve özelin özeli olan fasıl sayesinde türe hassa veya arazlar ilişebilir. Örneğin insanın "düşünen" olması onu diğer türlerden ayıran özelin özeli fasıldır. Bu sadece insan türüne hastır. Her ne kadar gülmek veya insana ait diğer niteliklerde sadece bu türe özelse de özelin özeli fasıl olarak değerlendirilemez. Çünkü gülmek veya diğer nitelikler ancak insanın akıl sahibi olmasından sonra elde edebileceği şeylerdir. İnsan, güldüğü için düşünen veya insan değildir. İnsan, düşünen olduğu için gülendir. Dolayısıyla nutuk sahibi olmasından dolayı sahip olduğu özellikler onu tür olarak var kılan sebepler değillerdir.

İbn Sînâ, türün faslının türe kıyasla kâim kılıcı (mukavvim), türün cinsine kıyasla da bölen (mukassim) olduğunu ifade eder.[58] Bu faslın böldükleri cins olurken bölündükleri tür olmaktadır.[59] İbn Sînâ düşüncesindeki faslın bu mahiyetini anlamamız özellikle cinsi tam olarak kavramamıza bağlıdır. Örneğin hayvan cinsini ele alalım. Bu cins kendi içerisinde mahiyetler, hassalar ve arazlar bulundurmaktadır. Bu kısımlardan bazıları başka türlerin var olmasına neden olabilir. Şayet bunlar başka bir türü var ederse buna mukavvim denir. Örneğin; "düşünme" hayvan için hassa olmasının yanında insan türü için fasıldır. Bu durumda insan türünü var kılmasından dolayı bu fasıl mukavvimdir. Bir başka açıdan ise hayvan cinsini bölmesinden dolayı mukassim olmaktadır. Yani bu fasıl, türü var edip mukavvim olurken aynı zamanda hayvan cinsini de bölüp mukassim olmaktadır. Faslın bu mahiyetleri sınırlıdır. Mesela üstünde cins bulunmayan yüksek cinsi fasıl sadece böler. Çünkü daha üstünde cins bulunmadığından dolayı onu herhangi bir cinsin türü olarak var edemeyiz. Dolayısıyla

[57] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş**, s.67
[58] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.14
[59] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Kategoriler**, Muhittin Macit (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2010, s.52

en üstün cinsi fasıl sadece böler. Ancak cins yukarı cinsin altındaysa, onu hem bölen hem de var kılan faslı vardır.[60]

İbn Sînâ, faslı var kıldığına içerik olarak denk tuttuğundan dolayı onlardan daha genel veya özel olarak ele almaz.[61] Çünkü fasıl, var kıldığına içerik olarak denktir. Bu denklik onu diğerlerinden ayırt etmemizi sağlamaktadır. Örneğin; canlı cinsinin faslı, nutuk sahibi hayvan olamaz. Nutuk sahibi hayvan, canlı cinsinin hassası ve onun özelidir. Bundan dolayı bu fasılla canlı cinsi tam olarak tanımlanamaz.

Cinsi bölenler ise cinsten daha özeldir. Hayvan cinsinin bölünmesi durumunda altındaki türler, cinsten daha özel olacaktır. Mesela; insan, at, deve vb. türler, cinsinden daha özeldir. Çünkü cins bölünmüştür. Bu durumda yukarı cinsin bölen fasılları varken var kılan fasılları yoktur. Yüksek cins tek olduğundan dolayı onu başka bir cinsten ayırt etmemiz için kullanacağımız fasıllar bulunmamaktadır. Bununla beraber dış dünyada duyumsanan, belirginleşen son türün ise var kılan fasılları vardır ancak bölen fasılları yoktur. Bu da onun son tür olmasına bağlıdır.

Fasılların oluşturulmasında İbn Sînâ, olumsuz fasılların var edemeyeceğine dair önemli bir hususa değinir.[62] Hakiki fasıllar böldükleri zaman var kılarlar, ancak yanlış bölen fasıllardan dolayı var kılma meydana gelmez.[63] Örneğin insan türünü var kılan fasıl nutuk olurken diğer canlıların faslını nutku olmayan diye belirleyemeyiz. Çünkü bu fasılla belli bir türden bahsetmemiz mümkün değildir. Bu olumsuz fasıl diğer tüm canlıların ortak faslı olur. Ancak İbn Sînâ faslın ilk olarak sadece tek bir türe söylenmesi gerektiğini daha önce belirtmişti.

Faslın tek bir türe söylenmesi bilinmek istenen şeyin daha net bir şekilde kavranmasının önünü açar. Örneğin "düşünmek" lafzı türler arasında sadece "insan" türüne delalet eder. Bu da o türün tanımlanmasından önemli bir husustur. Bundan dolayı fasıl, tanımın önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Ancak bir şeyin tanımının yapılabilmesi sadece fasılla mümkün değildir. Daha önce belirtildiği gibi bir tanımın gerçekleşebilmesi için onun mahiyetinin bilinmesi gerekmektedir. Bu mahiyet ise

[60] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş**, s.70
[61] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş**, s.70
[62] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş**, s.71
[63] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş**, s.72

"cins" ve "fasıl" gibi tümellerle elde edilebilmektedir. Ancak cins, tanımlanmak istenen şeyi en genel ifadeyle söylerken fasıl, geneli sınırlandırıp onu özelleştirmektedir.

Faslın durumuyla ilgili bir diğer önemli husus ise fasıl gibi türe has olup onun mahiyetini ifade etmeyen özelliklerdir. Bu özelliklerin fasılla karıştırılmaması gerekmektedir. Çünkü bazı özellikler her ne kadar türe has olsa da onun mahiyetinden değildir. İbn Sînâ bu tür tümelleri hassa (özellik) diye isimlendirmektedir.[64]

1.1.4. Hassa

Cins, tür ve fasıl ile şey zâti tümellerle yüklemlenir. Ancak arazî olarak bilinen hassa ve genel araz, şeyin mahiyetini ifade etmeyen birtakım özelliklerdir. İbn Sînâ mantığında ikisi arasındaki temel ayrımlardan biri de hassanın yalnızca tek bir tümele ait olmasıdır.[65] Örneğin insanın gülen olması hem ayrılmayan hem de sadece insan türüne ait bir özelliktir. Ancak bu özellikler onu var eden değil sadece varlığa geldikten sonra sahip olduğu özellikleridir.

İbn Sînâ hassayı dört kısma ayırmaktadır.[66] Bunlardan ilki türe ve tür dışındakilere ait olan hassadır ki bu, ata kıyasla iki ayaklı olmanın insana ait olması gibidir. Çünkü her ne kadar iki ayaklı olmak insanın bir özelliği olsa da insan dışında da iki ayaklı türlerin olduğunu biliriz. İkincisi sadece türe ait olan hassadır. Bu ise ya türün tamamına aittir ya da bir kısmına aittir. Türün bir kısmına ait olan hassanın örneği; insan için marangoz ve ayakkabı tamircisi olmak gibi türün bir kısmına ait olan özelliktir denilebilir. Üçüncü ve dördüncü kısım ise insanın doğası gereği bütün vakitlerde sürekli olarak gülen olması ya da gençlik gibi sürekli olmayan özelliklerdir.[67] İnsan, bilkuvve gülme yetisine sahiptir. Ancak gençlik, insan yaşamının sadece bir geçiş sürecini karşıladığı için sürekli olmayan bir özelliğidir. İbn Sînâ, hassanın belirtilen kısımlarından beş tümele en layık olanın, türün tamamında bulunan ve sürekli olanı kabul etmektedir.[68] Buna göre insanın hassası, onun gülücü

[64] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.15
[65] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.15
[66] İbn Sînâ, **Kitabu'ş-Şifa Mantığa Giriş**, s.76
[67] İbn Sînâ, **Kitabu'ş-Şifa Mantığa Giriş**, s.76
[68] İbn Sînâ, **Kitabu'ş-Şifa Mantığa Giriş**, s.77

olmasıdır. Bu da demek oluyor ki hassa; arazî bir sözle altındakilere yüklem olarak söylenir.

Fasıl ve hassa arasındaki en temel fark; şeyin mahiyetinden olup olmamasıyla ilgilidir. Bu bağlamda fasıl şeyin mahiyetiyken hassa mahiyetinden bir parça değildir. Mahiyeti ifade etmeyen diğer bir arazi tümel ise genel araz olarak isimlendirilmiştir. Beş tümelin sonuncusu olan genel araz, pek çok tümele arazi olarak yüklenmesi bakımından hassadan ayrılmaktadır.[69]

1.1.5. Genel Araz

İbn Sînâ, genel arazı bütün tikelleri kapsayıp kapsamamasına bakılmaksızın herhangi bir tümelde ve ondan başkasında var olan yüklem diye ifade etmektedir.[70] Beyaz ırkın beyaz olması genel arazdır. İbn Sînâ'nın verdiği bu örnek, genel arazın aslında ancak duyumsanabilir varlığa gelenlere yüklemlenebileceğini göstermektedir. Ayrıca bu tümel tek bir türe değil birçok türe yüklemlenebilir. [71]

Hassa ile genel araz arasındaki temel fark şudur: Hassa yukarıda belirtilen şekliyle tek bir türe ait olurken, genel araz birçok türde ortak olarak bulunabilir. Mesela; gülmek sadece insan türüne ait olduğundan insanın hassası olurken, uyumak diğer canlı türlerinden birçoğuna ait olduğundan onların genel arazı olur. Yani tümele kıyasla özellik olan bir şey, daha özel olan için genel araz olabilmektedir. Canlı için yürümek ve beslenmek hassa iken, insan için genel araz olmaktadır.

Genel arazın bu durumundan kaynaklı olarak bir şeyin tanımlanması bu yüklemle mümkün değildir. Onun pek çok türe yüklenmesi tanımlamak istediğimiz şeyi sınırlamamaktadır. Genel arazın bu durumunun cinsle karıştırılmaması gerekmektedir. Çünkü cinste pek çok türe ortak olarak söylenebilir. Cins ve genel araz arasındaki temel ayrım şudur: Cins mahiyetin bir parçasını oluşturur. Ancak genel araz mahiyetten bir parça değildir. Mahiyet şeyin kurucu öğelerindendir. Dolayısıyla cins olmadan genel arazın olması söz konusu değildir. Varlıkta cinsin ortadan kaldırılması

[69] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.15
[70] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.15; Ebherî, **İsâgûcî ve Şerhi**, s.36; Kâtibî, **Şemsiyye Risâlesi**, s.75-76
[71] İbn Sînâ, **Kitabu'ş-Şifa Mantığa Giriş**, s.77

şeyi de ortadan kaldırırken genel arazın ortadan kalkması varlıkta herhangi bir eksikliğe neden olmaz. Genel arazlardan olan "yürümek" mefhumunun tür için ortadan kaldırılması mümkündür. Ancak "insan" için onun cinsi olan "hayvan"ı kaldırmak mümkün değildir.

İbn Sînâ'nın genel olarak beş tümeli nasıl ele aldığını inceledik. Bunun ardından beş tümel temelinde yapacağı tanım ve resmi ele alacağız. Bu kısımda dikkat edilecek hususlardan biri de İbn Sînâ'nın kullanmış olduğu lafızlardır. İşârât geleneği içerisindeki tartışmalardan bazılarını, İbn Sînâ'nın kullanmış olduğu lafızların içerdiği anlamlar oluşturmaktadır. Dolayısıyla araştırmamız hem kullanılan lafızların hem de taşıdıkları anlamların ne olduğuna ilişkin problemleri içermek zorundadır. Böylece tartışmaların temel sebebine böylece işaret edebiliriz.

1.2. TANIM VE RESM

İbn Sînâ'nın düşünce sisteminin tutarlılığı, tanımı nasıl ele aldığıyla doğrudan ilişkilidir. Çünkü tanım bilginin elde edilme ve aktarma hususunda önemli bir görev üstlenir. Bunun en açık delili İbn Sînâ'nın daha öncede belirttiğimiz gibi tanımı diğer pek çok konuyla ilintili olarak ele almasıdır. Ancak biz tanımı belli bir çerçeve içerisinde ele almak zorundayız. Aksi durumda konunun çerçevesi aşılmış olacaktır. Bu bağlamda ilk olarak incelenmesi gereken konu tanımın nasıl oluştuğudur.

Tanımın nasıl oluştuğunu anlayabilmenin yolu ilk olarak İbn Sînâ düşüncesinde tasavvur ve tasdikin ne olduğunu bilmekten geçer. İbn Sînâ, iki tür düşünceyle kazanılan bilginin olduğunu aktarır. Bunlardan biri yargı bildiren tasdikat, diğeri ise yargı bildirmeyen tasavvurat.[72] Bu ifadelerden çalışmamızın kapsamına giren tasavvurat kısmıdır. Çünkü İbn Sînâ tasavvuratın tanımla elde edilebileceğini ifade eder.[73] Bununla beraber tasdikat tasavvuratı önceler. Bunu şöyle örneklemek mümkündür: "Madde bileşiktir" gibi yargı bildiren bir tasdik cümlesinin oluşturulması için her bir kelimenin ne olduğunu bilmek gerekmektedir. Bu da ancak "madde nedir"

[72] İbn Sînâ, **Kitabu'ş-Şifa II. Analitikler**, s.1
[73] İbn Sînâ, **Kitabu'ş-Şifa II. Analitikler**, s.1

ve "bileşik nedir" gibi sorularla onların tanımına ulaşmakla mümkündür. Bunun bilgisine ulaştıktan sonra ikisi arasında olumlu veya olumsuz bir yargı verilir.

İbn Sînâ bu ayrımdan sonra tasavvurun oluşumu için başka bir tasavvurun gerekliliğini sorgulamaktadır. Çünkü bu durum bir kısır döngüye açıktır. Zira bir tasavvurun oluşumu için başka bir tasavvur gerekliyse, gerekli olan tasavvur içinde başka bir tasavvur gereklidir ki bu da sonsuza kadar ilerleyecek bir durumdur. Ancak İbn Sînâ bu hususta kazanılmaya ihtiyaç duyulmayan bilgilerden bahseder.[74] Bu sayede tasavvurun elde edilmesinde kısır döngünün oluşumu engellenir.

İbn Sînâ düşüncesinde tasavvuratın tanımla olan ilişkisi göz önünde bulundurularak tanımın ne olduğu sorusuna geçiş yapabiliriz. İbn Sînâ tanımı; "*şeyin mahiyetine delalet eden söz*" diye ifade etmektedir.[75] Bu ifade de İbn Sînâ'nın kullanmış olduğu "şey" ve "mahiyet" lafızlarını açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir. İbn Sînâ *Kitabu'ş-Şifa Metafizik'*te "şey" konusunu tartışırken şeyin en doğru tanımının "*kendisinden haber verilen*" olarak belirtmektedir.[76] İbn Sînâ mahiyet kavramını Aristoteles gibi "*bir şeyi o şey yapan ve zatının tam olarak meydana gelmesini sağlayan hakikatin tamamı*" olarak ele almıştır.[77] Bununla beraber İbn Sînâ, tanımın şeyin meydana gelmesini sağlayan tüm unsurlarını da içermesi gerektiğini vurgular.[78] Bu da ancak daha önce beş tümel başlığı altında incelediğimiz cins ve fasılla mümkün olur. Çünkü cins, tanımlanmak istenen şeyin diğer şeylerle de ortaklığını ifade eden tümel olurken, fasıl ise o türe özgü ve özel olan tümeldir. Böylece tanımlamak istenenin hem ortaklığı hem de bu ortaklıktan ayrışan niteliğinin ne olduğu bilinir. Bu işlemin sonunda elde edeceğimiz şey ise tanımlanmak istenenin tasavvurudur.

İbn Sînâ, bilinmek istenen kavrama ulaştıran şeyi "açıklayıcı söz" (el-kavlu'ş-şârih) olarak ifade eder. Bu genel ifadeyi de tanım (hadd) ve resm olarak iki özel tanımlama çeşidine bölmektedir.[79] Daha önce de belirtildiği gibi bu tanımlamalar

[74] İbn Sînâ, **Kitabu'ş-Şifa II. Analitikler**, s.8
[75] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.16
[76] İbn Sînâ, **Kitabu'ş-Şifa Metafizik**, Ekrem Demirli, Ömer Türker (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2017, s.46
[77] İbn Sînâ, **Kitabu'ş-Şifa II. Analitikler**, s.3
[78] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.16
[79] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.3

gerçek tanım sınırları içerisinde değerlendirilir. Bunun dışında adsal tanımın olduğunu da belirtmiştik. Adsal tanımda amaç ismin anlamını açıklamaktır. Bu tanımlamada ortak bir uzlaşı aranmaz. Çünkü ismin anlamı değişebilir. Ancak gerçek tanımda amaç, varlığın ne olduğunu tasavvur etmek olduğundan bunda itibari bir tanım yapmak mümkün değildir. Çünkü varolan bir şeyin bilinebilmesi için onun mahiyetinin ne olduğunu bilmek gerekmektedir. Bu mahiyete de ancak cins ve fasılla ulaşılabilir. Dolayısıyla gerçek tanımda bir şeyin ne olduğunu sormadan evvel "var mıdır" sorusu sorulması esastır. Ardından şeye "o nedir" sorusu yöneltilip cins ve fasılla mahiyeti bilinir hale gelir.

Gerçek tanımın diğer önemli bir unsuru ise onun beş tümelle yapılıyor olmasıdır. Ancak beş tümelin içerisinde şeyin mahiyeti veya ilintilerini veren tümeller olduğundan dolayı burada da ayrı bir tanımlama çeşidi görmekteyiz. Bunlar da daha önce belirtildiği gibi tanım ve resm'dir.

İbn Sînâ bir şeyin anlamının tasavvur edilmesinde kısımlar olduğunu da belirtmektedir. Şayet şey, zâti özellikleriyle tasavvur edilip ve dışardaki hakikatiyle akıldaki tasavvuru paralel olursa bu tanımdır. Bu da yakın cins ve yakın faslın kullanılmasıyla tam tanımı meydana getirir.[80] İbn Sînâ şeyin tasavvurunun zâtilerle veya ilintileriyle elde edilmesini de sınıflandırır. Bunlardan ilki şeyin zâti özelliklerinin hiçbirisinin dışarıda kalmamasını sağlayan tam tanımdır. İkincisi şeyin hakikatlerinden bir kısmını içeren eksik tanımdır. Bir diğeri ise şeyin tasavvurunda onun zâtileri değil ilintisel özellikleri kullanılır ki bu da eksik resm olarak isimlendirilir. Ancak şey, arazi özellikleriyle kendisi dışındakilerden tamamen ayrılıyorsa ve bu tasavvurda yakın cins kullanılırsa buna tam resm denir.[81] İbn Sînâ'nın genel olarak bir şeyin tasavvurunun elde edilmesinin kısımları bu şekildedir. Bu kısımların ayrıntılandırılması gerekmektedir. Çünkü bu bölümün bir kısmı daha sonraki bazı şarihler tarafından tenkit edilmektedir.

Tanımlamada amaç, anlamın olduğu gibi tasavvur edilmesidir.[82] Anlamın olduğu gibi zihinde tasavvur edilmesi için tanımlanmak istenen şeye iki soru sorulur.

[80] İbn Sînâ, **Kitabu'ş-Şifa II. Analitikler**, s.2
[81] İbn Sînâ, **Kitabu'ş-Şifa II. Analitikler**, s.2
[82] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.16

Bunlardan ilki "o nedir" sorusudur. Bu sorudan amaç, tanımlanmak istenen şeyin cinsini bulmaktır. Bu cins, tanımlanmak istenen şeyin cinsi olduğu gibi cinste kendisiyle beraber ortak olan başka hakikatler de vardır. Örneğin, "insan nedir" diye sorulduğunda verilmesi gereken cevap "insan hayvandır" olmalıdır. Hayvan cinsiyle yüklemlenen "insan" olmakla beraber bu cinse at, deve, inek, vb. hakikatlerde doğal olarak yüklenir.

İnsanı cinse ortak olan diğer hakikatlerden ayırmak için ikinci soru sorulur. İkinci soru ise bize şeyin ayrımını veren "o hangi şeydir" sorusudur. Bu soru sadece tek bir türe has olan faslı verir. İlk soruya verilen cevabın içerisindeki ortaklığı ikinci soruyla kaldırırız ve tek türden bahsederiz. "İnsan hangi hayvandır" sorusuyla insanı, hayvan cinsinde kendisine ortak olan diğer hakikatlerden ayrı tutmamızın nedenini verir. Bu fasıl ise "nutk/düşünme"dir. Çünkü bu fasıl, diğer hiçbir hayvan türünde bulunmamakla beraber sadece insan türüne has bir durumdur. İki sorudan da amaç şeyin mahiyetini vermektir. Bir şeyin tanımının yapılabilmesi için o şeyin mahiyetinin ve kaim kılıcılarının bilinmesi gerekmektedir. Bu mahiyeti bahsettiğimiz "o nedir" ve "o hangi şeydir" sorularıyla elde ederiz. İlk soruyla cins, ikinci soruyla da şeyin faslını ortaya çıkarırız. Tanım bu iki şeyin birleşimiyle gerçekleşir.[83]

Tanım, cins ve onu izleyen fasıllar hazır edildiğinde meydana gelir.[84] Mesela; insan tanımının oluşturulması, onun cinsi ve faslını bilmeyi ve birleştirmeyi gerektirir. Tanımda cinsin kullanılması ortaklığı, faslın kullanılması ise aynı cins altında sıralanan türlerden ayrılmasını sağlar. Bu durum gerçekleşmediği taktirde tanım tamamlanamaz.[85] Bu kısımdaki tanımdan amaç, zâti özellikleriyle anlamın tasavvur edilmesidir. Şeylerin tanımlanabilmeleri noktasında zâtilerin kullanılıyor olması oldukça önemlidir.[86] Aksi takdirde tam tanım gerçekleşmeyecektir. Bu hususta İbn Sînâ, kullanılan zâtilerin tanımlanmak istenen şeye özgü olması gerektiğini vurgular. Mesela "insan, düşüncen ve ölümlü cisimdir" gibi bir tanım her ne kadar zâtilerle oluşturulmuş olsa da yine de tam tanım kapsamına girmemektedir. Bunun başlıca iki nedeni vardır: Birincisi; tanımlanana yüklemlenen cins, tanımlanan türün uzak

[83] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.16
[84] İbn Sînâ, **Kitabu'ş-Şifa Mantığa Giriş**, s.41
[85] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.16
[86] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.16

cinsidir. Uzak cinsin kullanılması durumunda ortaklık sınırını genişletmiş oluruz. Burada kullanılan "cisim" cinsi, atı, insanı, dağı vs. gibi tüm cisimleri içinde barındırmaktadır. Dolayısıyla tanımlamada rastgele zâtilerin kullanılmasından kaçınılmalıdır. Aksi taktirde tasavvurun oluşmasını güçleştirecektir.[87]

İkincisi ise; kullanılan fasılların tam bir ayrım sağlamaması ve diğer türlerle ortaklığı bitirmemesidir. Çünkü burada kullanılan fasıl uzak cinsin faslı olup tanımı kusurlu hale getirmektedir.[88] Hâlbuki faslı kendi başlığı altında incelerken, tek bir türün altında bulunan tüm şahıslarda bulunması gerektiğini belirtmiştik. Şayet faslı bu şekilde almazsak, tanımlanmak istenen şeyin tasavvurunu net bir şekilde elde edemeyiz. Böylece tam tanımda kullanılması gereken tümelin yakın cins ve yakın fasıldan oluşması gerektiği görülmektedir. "İnsan duyumsayandır" dediğimizde "duyumsamak" her ne kadar insanın özelliklerinden biri olsa da insan türü dışında da duyumsayanların olduğunu biliriz. Sonuç olarak cins ve fasılla yapacağımız tanımın zihinde şeyin tasavvurunu eksiksiz ve ortaklığı engelleyecek tarzda olması gerekmektedir.

İbn Sînâ'nın mantık sisteminde tanım, şeyin zâtileriyle oluşturulur. Bunu da "açıklayıcı söz" (el-kavlu'ş-şârih) diye tanımlamaktadır. Bu sayede tanımla şeyin tasavvuru açık bir şekilde zihinde oluşmaktadır.

Resm ile tanımda ise şeye özgü bütün araz ve hassalar kullanılır.[89] Daha önce de belirttiğimiz üzere araz ve hassanın hiçbiri şeyin zâti özelliğini ifade etmez. Resm ile tanımda şeyin açıklanmasından ziyade diğer varlıklardan ayrıştırılarak işaret edilmesi esastır. Buna da İbn Sînâ "ayrıntılı söz" (el-kavlu'l-mufassal) demektedir.[90] İkisi arasındaki en temel ayrımda buradan kaynaklanmaktadır. Çünkü araz ve hassalar bilinmek istenenin mahiyetinden parçalar değildir. Ayrıca resm ile oluşan tasavvurun açıklığı tanım kadar olamaz. Resm ile tanımdan amaç şeyin özü bilinmese ona işaret

[87] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.16
[88] İbn Sînâ, **Kitabu'ş-Şifa II. Analitikler**, s.2
[89] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.17
[90] İbn Sînâ, **Kitabu'ş-Şifa II. Analitikler**, s.2

etmektir.[91] Daha önce de belirttiğimiz gibi İbn Sînâ, resmi "tam resm" ve "eksik resm" olarak sınıflandırmıştır.

Tam resm, şeyin diğer varlıkların tamamından ayrıştıran arazlarla yapılması ve yakın cinsin kullanılmasıyla gerçekleşir.[92] "İnsan, gülen hayvandır" demek buna örnek olarak gösterilebilir. Çünkü daha önce de beş tümel kısmında bahsettiğimiz gibi şeyi, arazlarıyla diğer tüm varlıklardan ayrıştıran tümel hassaya özgüdür. Dolayısıyla "tam resm"in oluşumu için hassa ve yakın cinsin kullanılması gerekmektedir.

Eksik resm'de ise şey, diğer varlıklardan ayrıştırmayan arazlarla beraber uzak cinsin kullanılması gerekmektedir.[93] Bu da "insan, uyuyan cisimdir" örneğiyle gösterilebilir. Burada diğer varlıklarda ayrışmasını sağlamayan tümel olarak kastedilen şey genel araz'dır. Çünkü bu tümel pek çok türde ilintisel olarak bulunmaktadır. "Uyumak" insanla beraber pek çok hayvana ait bir niteliktir. Dolayısıyla bu nitelikle sadece insana işaret etmenin imkanı yoktur.

İbn Sînâ bu resmlerden en uygununun, şeyin zatını yakın cins ile kayıt altına alan olduğunu ifade etmektedir.[94] Çünkü iki resm arasında şeyin zâtını sınırlayan yakın cinsi içinde bulunduran tam resm'dir. İbn Sînâ resm ile tanımlamada önemli bir hususun da şeyin resmi oluşturulurken apaçık olan özellik ve arazlarıyla yapılması gerektiğini söylemektedir.[95] Mesela üçgeni, "üç açısının toplamı, iki dik açıya eşit olan şekildir" diye tanımlarsak, bu resm yalnızca geometriciler için açık olur.[96] İbn Sînâ bu ve benzeri hataları ayrı olarak incelemiştir.

1.3. TANIM VE RESMDE YAPILAN YANLIŞLAR

Lafzın hem doğru kullanımı hem de manaya işaretinde herhangi bir hatanın olmaması dikkat edilecek hususların başında gelmektedir. Bu hususlardan biri göz ardı edilirse ne tanım ne de resm amacına ulaşmayacaktır. Çünkü lafızla oluşacak hata,

[91] İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Alâî**, s.32
[92] İbn Sînâ, **Kitabu'ş-Şifa II. Analitikler**, s.2
[93] İbn Sînâ, **Kitabu'ş-Şifa II. Analitikler**, s.2
[94] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.17
[95] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.18
[96] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.18

mananın oluşmasını engeller. Ayrıca manası tam olarak kavranmayan bir şeyin doğru lafızlarla aktarılması da mümkün olmadığından dolayı burada bir başka hata ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın mantık sisteminde tanım ve resmin oluşumunun nasıl olacağı en az nasıl oluşturulamayacağı kadar önemlidir.

Öncelikle bilinmesi gereken şey daha önce de belirtildiği gibi tanımında amacın bilinmeyen bir şeyi bilinir hale getirmek ve başkasına aktarmaktır. İşte bu bilinmeyen ve bilinmesi istenilen şeyin, kendisinden daha iyi bilinen bir şeyle aktarılması gerekir. Dolayısıyla aktarma esnasında kullanılacak lafızların dikkatle seçilmesi gerekmektedir. Böylece tanımlar da ve resm de yabancı, garip, mecaz veya muhatabın anlayamayacağı kelimeleri kullanmak hataya sebep olacak ve tasavvurun oluşmasını engelleyecektir. Kullanılacak lafızların herkesin anlayabileceği sıradan, alışılmış apaçık, açık ve seçik kelimelerden olması gerekmektedir.[97] Tanım ve resmde sıkça kullanılan kavramların kullanımı esastır. Şayet bu husus dikkate alınmazsa tanım ve resm özel olur ve ancak o işin uzmanı için açık olur. Mesela üçgeni "üç açısının toplamı, iki dik açısına eşit olan şekildir" diye tanımlarsak bu ancak geometrici için açık bir resm olur.[98] Bu hususlar dikkat edilmesi gereken kısımlardır. Bunların yanında İbn Sînâ, tanım ve resm de yapılan hataları da zikretmiştir. Bu hatalardan bazıları şunlardır:

İlk olarak İbn Sînâ, bir şeyin kendisiyle açıklanmasını mümkün görmez. Bu durum bir anlam ifade etmediği gibi tanım ve resm de gerçekleşen hatalardan da biridir. Mesela "ak nedir" diye soran birine "ak, beyazdır" demek buna örnek olarak verilebilir. Burada kullanılan kavramlar eş anlamlı olduğundan dolayı bir yeni bir bilgi vermemektedir.

İkinci bir hata ise şeyin kapalılık ve açıklıkta kendisi gibi olan bir şeyle tanımlanmasıdır. "Siyah, beyazın zıddı olan bir renktir" demek ile "beyaz, siyahın zıddıdır" demek arasında bir fark yoktur. İkisi de kapalılık ve açıklıkta birbirine denktirler.[99] Ya da "çift nedir" diye soran birine "tek olmayandır" cevabını vermekte

[97] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.18
[98] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.18
[99] İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Alâî**, s.34

bu yanlışların içerisindedir. Burada yapılan hata bilinmeyen bir şeyin, bilinmeyen başka bir şeyle açıklanmasıdır.[100]

Başka bir hata ise bilinmek istenen şeyin kendisinden daha kapalı bir ifadeyle aktarılmasından kaynaklanır. "Ateş nedir" diye soran birine "nefse benzeyen bir şeydir" demek buna örnek gösterilebilir. Nefs, ateşten daha kapalı bir lafız olduğu için böyle bir aktarımda da yanlış yapılmış olur.[101]

İbn Sînâ bu ve benzeri hataları tanım ve resmde yanlışa düşmemek için uzak durulması gereken önemli hususlar olarak belirtmiştir.[102]

Tanımı, İbn Sînâ'nın mantık sistemi içerisinde bir bütün olarak ele aldığımızda kendi içerisinde tutarlılığı ilk göze çarpan kısımdır. Ancak bu tutarlılıklar başka bir düşünce sistemine mensup kişiler tarafından okunduğu ve incelendiğinde eleştirilmeye hazır hale gelmektedir. Her ne kadar İbn Sînâ, mantığı ayrı bir disiplin olarak ele alsa da kendi düşünce sistemi içerisinde diğer konularla bağlantısı olduğu göze çarpan diğer bir hususdur. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın mantık anlayışına yöneltilen eleştiriler doğrudan veya dolaylı bir şekilde metafizik veya diğer konularına da yöneltilen itirazlardır. İbn Sînâ'nın geniş perspektifi *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta özet olarak bulunmaktadır. Eserin bu denli incelikli konuları özet halinde ele alması kendisinden sonra eserin şerh edilmesinin nedenlerinden biridir. *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ın niçin şerh edildiğini daha önce İşârât Geleneğinin oluşumu kısmında ele aldığımızdan dolayı burada tekrar değinmeyeceğiz. Ancak konumuzun içerisinde yer alan şarihlerin hangi kısımları açıkladığı veya eleştirdiğine kısaca değinmemiz gerekmektedir.

İbn Sînâ'nın tanım konusunda işlediği bazı kavramlar onun genel düşünce sistemi içerisinde çok kilit bir role sahiptir. Mahiyet, bu kavramlardan biridir. Bu kavram İbn Sînâ'nın mantık sisteminde anlaşıldığı kadarıyla tanımlanmak istenenin zihinde oluşan tasavvurunu ifade etmektedir. Bu kavram bir sonraki şarih Fahreddin er-Râzî tarafından tenkit edilmektedir. Fahreddin er-Râzî'nin mahiyeti niçin eleştirdiği

[100] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.18
[101] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.18
[102] İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Alâî**, s.36

ve kendi düşünce sistemi içerisinde nasıl konumlandırdığını bir sonraki bölümde ele alacağız.

Diğer önemli bir kavram ise yine tanımla ilişkilidir. Ayrıca İbn Sînâ'nın Menon paradoksuna cevap olarak sistemleştirdiği bilme yönteminin anlaşılması için de önemlidir. Bu kavram, konumuzun sınırlarını teşkil eden bedihi bilgiler sayesinde elde edilen tasavvurlardır. Çünkü tasavvurun oluşumunun İbn Sînâ düşüncesinde ancak tanımla elde edileceğini daha önce aktarmıştık. Tasavvurların ilk olarak oluşturulmasının bedihi bilgilere bağlayan İbn Sînâ, tüm bilgilerin bedihi olamayacağına da dikkat çekmektedir.[103] Belirtilen bu hususlar bir sonraki bölümlerde tekrar ele alınacağından dolayı burada sadece kısa bir özet olarak ele almak durumundayız. Belirtilen kavramlar ve bu kavramların bağıntıları sonraki bölümlerin açıklamaları ve eleştirilerin temel nedenlerinden bir kısmıdır. Dolayısıyla çalışmamızda itirazın hem tam olarak nereye yapıldığı hem de alternatiflerinin ne olduğunu göreceğiz.

[103] İbn Sînâ, **Kitabu'ş-Şifa II. Analitikler**, s.26

İKİNCİ BÖLÜM

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'DE BEŞ TÜMEL TANIM VE BAZI TANIM ELEŞTİRİLERİ

Fahreddin er-Râzî, İslam düşünce tarihi içerisinde pek çok konu hakkında eser yazan bir düşünürdür. Özellikle kelam ve felsefe alanında yazmış olduğu eserlerde incelediği konular ve eleştirileri, kendi asrında ve sonraki asırlarda ciddi tartışmalara kapı aralamıştır. XII. yüzyıldan itibaren felsefe ve kelam kitaplarında neredeyse her konuda Fahreddin er-Râzî'nin izlerini görmek mümkündür. Bu öneminden dolayı Fahreddin er-Râzî sonrası bazı kelamcı ve filozoflar, onu "imam" unvanıyla anmıştır.[104] Onun bu unvanı almasını sağlayan eserlerinden bazıları da yazmış olduğu şerhlerdir.

Fahreddin er-Râzî'nin "*el-İşârât ve't-Tenbîhât"* eserine yazmış olduğu şerh, içerisinde hem eleştiri hem açıklamaları barındırmaktadır. Onun şerhi, *el-İşârât ve't-Tenbîhât'*ta geçen kapalı ifadelerin açıklanması ve meselelerin daha açık bir şekilde izah edilmesiyle daha iyi anlaşılmasını sağlamış, İbn Sînâ'nın dağınık olarak incelediği meseleleri şerhinde sistemleştirmiştir. Fahreddin er-Râzî, açıklamalarıyla beraber eleştirileri de sonraki dönemde İbn Sînâ'ya yöneltilen eleştirilerin kaynağını oluşturur. Çünkü Fahreddin er-Râzî şerhinde eleştirilerini oldukça ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuştur. Fahreddin er-Râzî'nin benimsemiş olduğu bu yöntem sayesinde kendisinden sonra gelen İbn Sînâ takipçilerinin bile kendisini kaynak gösterdiği bir düşünür olmuştur.[105]

---

[104] Ömer Türker, "Kelam ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî**, (17-41), İsam Yayınları, Ankara 2018

[105] Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, İsam Yayınları, İstanbul 2010, s.15

Bahsi geçen şerhler *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât* ve *Lübâbü'l-İşârât fî telhîsi Şerhi'l-İşârât* eserleridir. Şerhler içerisinde konumuzun sınırlarını, tanım ve tanıma temel olan kısımlar kapsamaktadır. Bu konuların Fahreddin er-Râzî tarafından nasıl işlendiği ve ne şekilde ele alındığı konumuzun ana gayesidir. Bundan dolayı onun açıklamalarını ve eleştirilerini nasıl ve niçin yaptığını aktarmak gerekmektedir. Burada birkaç hususa dikkat çekmekte fayda vardır. Fahreddin er-Râzî, her ne kadar şerhlerinde eleştirdiği konuları ifade etmiş olsa da eleştirinin arka planı ve kendi düşüncesinin ne olduğunu şerhinde açık bir şekilde ifade etmemektedir. Bu, konumuzun gayesine ulaşmamızda ciddi bir sorundur. Ancak bazı eleştirilerinin asıl sebebini başka eserlerinde daha açık bir şekilde ifade etmektedir. Bundan dolayı Fahreddin er-Râzî'nin eleştiri ve tenkitlerinin ne olduğunu incelerken, diğer eserlerinde konuyu nasıl ele aldığını da araştırmamızı gerektirmiştir. Bununla beraber Fahreddin er-Râzî'nin konuyla ilgili görüşlerinin incelendiği tez, makale ve kitaplar da konunun açıklığa kavuşması amacıyla yer verdik. Böylece konuyla ilgili ayrışmanın temel sebeplerini daha iyi analiz etme imkânı elde etmiş olduk.

İkinci bir husus ise Fahreddin er-Râzî'nin bir kelamcı olarak tanımı ele almasından kaynaklı ortaya çıkan problemlerin, sistematik bir şekilde işlenmesinin zorluğudur. İbn Sînâ sisteminin tutarlılığının bir parçasını oluşturan tanım, bir kelamcı olarak Fahreddin er-Râzî için problem teşkil etmektedir. Bu problemi sadece tanımla sınırlı tutmak mümkün değildir. Tanımın mahiyeti veriyor olmasından kaynaklı Fahreddin er-Râzî'nin "mahiyetle bir şeyi tanımlamak bir şeyi yine kendisiyle tanımlamaktır" eleştirisi buna örnektir. Dolayısıyla eleştirilerin sadece belirlenen konuyla sınırlı kalması mümkün değildir. Fahreddin er-Râzî'nin tanım konusuna eleştiri getirmesi, aynı zamanda mahiyeti ve onu oluşturan kısımların da eleştirilmesi anlamına gelir. Bu bağlamda Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ'nın "gerçek tanım" anlayışına yönelttiği ciddi eleştirileri, Fahreddin er-Râzî'yi farklı bir tanımlama anlayışı olan "adsal tanım"a sevkeder. Bu iki tanımlama arasındaki farkın ne olduğu ve Fahreddin er-Râzî'nin sisteminde "adsal tanım"ın ne ifade ettiği ile mahiyetin bu bağlamda incelenmesi gerekliliğini doğurur.

Tanım'ın bu geniş bağıntısı üzerine getirilen eleştiriler de gayet tabii olarak kapsamlı olmaktadır. Konumuzun sınırları tanım ve ona temel olan beş tümeli

kapsamaktadır. Bununla beraber tanımın ne olduğunu incelerken mahiyeti ve mahiyetin parçalarını da araştırmamız gerekli olmuştur.

İbn Sînâ'nın beş tümel anlayışı ile Fahreddin er-Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta belirttiği beş tümel anlayışlarının, varsa farklılıklarını ve eleştirilerini aktaracağız. İbn Sînâ'da tanımın beş tümel temelinde yapıldığı göz önünde bulundurulduğu taktirde, tanıma yöneltilen eleştirilerin asıl nedenini anlamanın beş tümeli anlamaktan geçtiğini de söyleyebiliriz. Nitekim ileride işlenecek olan mahiyet konusu da beş tümelle ilgilidir.

Eleştiri ve açıklamalarını vereceğimiz ikinci mesele ise tanım konusu altında incelenmektedir. Tanım konusunu incelerken onun bağıntıları göz önünde tutulmuştur. Bu bağıntıları ise şöyle sıralayabiliriz: Tanım; İbn Sînâ düşüncesinde mahiyeti verdiği için mahiyetin ne olduğu, mahiyetin cins ve fasılla oluşturulduğu göz önüne alınarak buna dair eleştiriler ve İbn Sînâ'nın tasavvurların ancak tanımla elde edileceği görüşünden hareketle tasavvurların Fahreddin er-Râzî düşüncesinde nerede durduğunu ve en nihayetinde tanım, bir kavram bilgisi olduğundan dolayı bilginin İbn Sînâ düşüncesindeki yerinin Fahreddin er-Râzî tarafından eleştirilmesi, tanım başlığı altında incelenecek konulardır. Son olarak incelenecek mesele ise tanım yaparken dikkat edilecek hususları kapsar.

2.1. TASAVVURAT ANLAYIŞI VE TASAVVURATA DAİR BAZI ELEŞTİRİLERİ

Fahreddin er-Râzî'nin tanım anlayışının tam olarak ne olduğunu açıklamadan önce birkaç hususun açıklanması faydalı olacaktır. Bunlardan ilki kavramın yani tasavvuratın ne olduğu ve nasıl elde edileceği meselesidir. İbn Sînâ tanımlama anlayışında tasavvurata biçtiği yönden dolayı Fahreddin er-Râzî'de tanımlama yaparken kendi düşünce sistemi içerisinde tasavvurata yer açmış ve onu değerlendirmiştir. Tasavvuratın ardından gelen tanımlama işlemi içerisinde Fahreddin er-Râzî'nin tanımlamanın mahiyetlerle oluşmasına yönelik eleştirileri ve kendi tanımlama metodunun ne olduğunu bu bölüm altında inceleyeceğiz.

Fahreddin er-Râzî'nin tasavvurat anlayışına geçmeden önce İbn Sînâ'nın tasavvurata biçtiği yönü hatırlatmak yerinde olacaktır. İbn Sînâ mantığında, zihinde tasavvurun iki şekilde mevcut olması mümkündür. İlki; herhangi bir zihni faaliyete ihtiyaç duymadan oluşan bedîhî tasavvurlardır. İkincisi ise; tanımlamayla elde edilecek olan tasavvurlardır. Bazı tasavvurların bedîhî oluşu İbn Sînâ mantığında hem tanımlamanın kısırdöngü oluşturulmadan yapılmasına hem de meşhur Menon paradoksu çözümüne dair ilk giriştir. Fahreddin er-Râzî, tasavvuratın açıklaması ve eleştirilerini yaparken bu iki önemli hususu göz önünde bulundurmuştur.

İbn Sînâ'da olduğu gibi Fahreddin er-Râzî'de de tasavvur, bir hakikatin olumlama ya da olumsuzlama olmaksızın idrak edilmesi iken, olumlama ya da olumsuzlama ile hükmedilmesi ise tasdiktir.[106] "Beyaz insan" gibi herhangi bir yargı bildirmeyen cümleler tasavvurata örnektir. Ancak "insan, beyazdır" demek iki lafız arasındaki bağı ortaya koyup bir yargı bildirmesinden dolayı tasdik olur. Fahreddin er-Râzî şerhlerinde tasavvuratın bedîhî olup olmamasıyla ilgili herhangi bir açıklama getirmez. Ancak *el-Muhassal* adlı eserinde, İbn Sînâ gibi tüm tasavvurların kesbî olamayacağını bazı tasavvurların bedîhî olacağını ifade etmektedir.[107]

Fahreddin er-Râzî'nin tasavvurların tümünün bedîhî olduğuna dair araştırmaların mevcut olduğunu da belirtmek gerekmektedir.[108] Bahsi geçen iddiaların Fahreddin er-Râzî'nin bazı eserlerinde açık bir şekilde ifade edildiği belirtilmektedir.[109] Onun tasavvurat anlayışındaki çelişkili açıklamaları, tanımlamanın oluşturulmasında tekrar değinilecektir.

İbn Sînâ mantığında tasavvurlara ancak tanımla ulaşılabilirdi. Bu tanımlama ise onun mahiyetinden olan cins ve fasılla oluşturulur. Bu bağlamda tanımlama yapılıp tasavvurun zihinde oluşması için mahiyetin bilinmesi gerekmektedir. İbn Sînâ mahiyetin ne olduğuna dair sorgulamaların varlık sorusundan sonra geleceğini ifade

---

[106] Fahreddin er-Râzî, **el-Muhassal**, Hüseyin Atay (çev.), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, No 140, s.15

[107] Fahreddin er-Râzî, **el-Muhassal**, s.17

[108] Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, s.121; Şaban Haklı, **Müteahhirin Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002, s.36

[109] Ayrıntılı bilgi için bkz: Fahreddin er-Râzî, el-Âyâtü'l-beyyinât, el-Erba'în, Muhassal, el-Metâlibü'l-âliye, Şerhu'Uyûni'l-hikme ve Tefsir.

eder.[110] Dolayısıyla bir şeyin mahiyetinin elde edilmesi ancak mevcut olmasından sonra gerçekleşir. İbn Sînâ'nın tanımlama anlayışını formüle edecek olursak: İlk önce "o şey var mıdır" sorusu sorulur, ardından "mahiyeti nedir" sorusuyla da tanımlama yapılır. Böylece varlığı sabit olunan şeylerin tanımlamasını yapabiliriz. Bu tanımlama İbn Sînâ düşüncesinde gerçek tanım olarak bilinir. Adsal tanım olan diğer bir tanımlamada ise mevcudun varlığından önce mahiyeti sorgulanır.[111]

Fahreddin er-Râzî'nin tasavvurat anlayışının tanımla olan ilişkisinden dolayı onun tasavvurat anlayışını yine tanıma dair görüşleri ve eleştirileri kısmında ele almayı uygun gördük. Böylece hem tanım görüşünde tasavvuratın rolünü hem de İbn Sînâ'nın tasavvurat anlayışına yönelik itirazlarını incelemiş olacağız.

2.2. BEŞ TÜMEL ANLAYIŞI

2.2.1. Cins ve Tür

Fahreddin er-Râzî beş tümele cins ve hakiki tür arasındaki ayrımla başlar. "O nedir" sorusunun cevabında, altındaki şeylere söylenen her tümel, ya altına dahil olanların mahiyetlerinden farklı olacak ya da mahiyetlerinden farklı olmayacaktır.[112] Şayet farklı olursa "o nedir"in cevabında söylenen tümel, cins olur.[113] Eğer farklılık oluşturmuyorsa bu tümel, hakiki tür olur.[114] Örneğin hayvan cinsi; at, deve, insan vb. pek çok hakikati altında bulundurur. Hayvan cinsi altında sıralanan bu türlerin mahiyetlerinin farklı olmasından dolayı cins olmaktadır. Ancak, insan türü gibi altında başka herhangi bir tür bulundurmayan şeyler hakiki tür olarak isimlendirilir. Altında herhangi bir türün bulunmamasıyla beraber hakiki türde, tür ve altında sıralananlar mahiyette eşittirler.

Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ gibi türün hakiki veya izafi olduğunu ve izafi türün hangi konumda bulunduğunu göz önüne alarak, bazen cins bazen de tür olduğunu

[110] İbn Sînâ, **Kitabu'ş-Şifa II. Analitikler**, s.202
[111] İbn Sînâ, **Kitabu'ş-Şifa II. Analitikler**, s.202
[112] Fahreddin Er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, (Thk.) Mehdi Muhakkık, İntişarat'ı Danişgâhı Tahran Yayın Evi, Tahran 1384, s.93
[113] Fahreddin Er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.93
[114] Fahreddin Er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.93

söylemektedir. Örneğin, hayvanın cisim için tür, insan için cins olması böyledir.[115] Ancak hakiki türün, altındakilerin mahiyetleriyle aynı olduğunu söylerken izafi olmadığını ve daima tür olarak kaldığını da belirtmektedir.[116]

Bununla beraber hakiki türün fasla ihtiyacı olmadığını da aktarmaktadır.[117] Hakiki türün fasılla ilişkisi noktasında Fahreddin er-Râzî ile İbn Sînâ farklı açıklamalarda bulunmaktadır. Daha önce tür ve fasıl konularında İbn Sînâ'nın faslın iki kısmından bahsettiğini ifade etmiştik. Bu kısımlar cinsi bölen ve türü var kılan kısımlardır.[118] Fahreddin er-Râzî'nin hakiki tür diye belirttiği tümel İbn Sînâ mantığında son türdür. Burada manadan ziyade lafzi bir farklılık mevcuttur. Ancak son tür için İbn Sînâ, var kılan fasılların olduğunu, bölen fasılların olmadığını açık bir şekilde eserinde belirtmiştir.[119] Faslın İbn Sînâ tarafından bu şekilde konumlandırılması Fahreddin er-Râzî tarafından eleştirilmiştir. Çünkü Fahreddin er-Râzî, hakiki türün oluşması için altında duyumsananların oluşmasını yeterli görmektedir.[120] İhtilaf edilen konunun ayrıntılarını "fasıl" başlığı altında inceleyeceğiz.

Fahreddin er-Râzî, üç tür'den bahsetmektedir: En altta bulunan hakiki tür, aynı zamanda türlerin de türüdür. Ancak, türlerin türü olması itibariyle hakiki türden farklıdır. Çünkü türlerin türü olmasının sebebi, cinsin altına dahil olan şeylere izafetle türlerin türü olmasından kaynaklanmaktadır. Hakiki türü kendisinin altında bulunan hakikatleriyle açıklarken türlerin türünü üstünde bulunan cinslerle açıklamaktadır. İbn Sînâ'da türlerin türü, altında başka bir tür olmamasına bağlıdır.[121] Fahreddin er-Râzî ise bu türü iki açıdan yorumlamaktadır. Şayet tür, cinse izafetle açıklanırsa bu türlerin türü olur. Örneğin canlı cinsinin altında sıralanan hayvan ve insan türleri içerisinde türlerin türü olan insandır. Çünkü bu türden sonra başka bir tür yoktur. Hakiki tür ise altında bulunan hakikatlerle açıklanır. "Ali, Ahmet nedir" diye soran birine "onlar insandır" diye cevaplamak Fahreddin er-Râzî mantığında bizi hakiki türe götürür. Altında tür, üstünde cins olan her tümel de izafi türdür. O halde izafi tür, türlerin türü

[115] Fahreddin Er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.94
[116] Fahreddin Er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.94
[117] Fahreddin Er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.94
[118] İbn Sînâ, **Kitabu'ş-Şifa Mantığa Giriş**, s.70
[119] İbn Sînâ, **Kitabu'ş-Şifa Mantığa Giriş** s.71
[120] Fahreddin Er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.94
[121] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş**, s.55

için cinstir ve sonuç olarak üç farklı anlamdaki türden bahsetmemiz mümkün olmaktadır. Bunlardan ilki hakiki tür, ikincisi izafi tür ve sonuncusu ise türlerin türüdür.[122]

2.2.2. Fasıl

Fahreddin er-Râzî'nin beş tümel anlayışını anlayabilmek için daha önce de bahsettiğimiz tümel kavram anlayışının göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Onun tümel kavram anlayışı, beş tümeli ele alması ve beş tümelle tanımlama yapmasıyla doğrudan ilişkilidir. Mahiyeti veren ve tanımlamanın önemli unsurlarından olan faslın yorumlanması da bu bağlamda incelenecektir. Tanımlamanın önemli diğer parçası olan cins ise fasılla olan ilişkisinden dolayı bu başlık altında tekrar incelenecektir. Bu tümellere yapılan eleştiriler Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ tanımını niçin kabul etmediğinin de bir nevi cevabı olarak okunabilir. Eleştirilere geçmeden önce Fahreddin er-Râzî'nin faslı nasıl değerlendirdiğini aktarmamız gerekmektedir.

Fahreddin er-Râzî, duyulur âlemde şeyi ortaklarından mutlak surette ayırmayı sağlayan "o hangi şeydir" sorusuyla bulunabileceğini ifade eder. Bu da fasıl diye isimlendirilir. Bununla beraber fasıl, "o nedir"in cevabına uygun olmayan zâti olmakla beraber ya zâtiyatların en geneli olur ya onlara eşit olur ya da onlardan özel olur. Böylece o faslı üç şekilde inceler. Zâtiyatlardan genel olursa, "o nedir"in cevabında ona ortak olan şeylere de söylenir. Mesela canlı cinsinin faslıyla insan türünün tanımlanması bu açıdan mümkün değildir. Çünkü bu fasıl tek bir türle sınırlanamaz ve pek çok tür için de söylenebilir. Eğer eşit olursa o zaman varlıkta ayrılmasında uygun olur.[123] Bu kısımda şöyle örneklendirilebilir: Hayvan cinsi için "iradesiyle hareket eden" faslı kullanmak cinse eşit olur. Bu da hayvan cinsini bitki vb. cinslerden ayırır. Eğer özel olursa sadece cinste ortaklığı bulunan diğer türlerden ayrılması için uygun olur.[124] Hayvan türü altında bulunan pek çok hakikatin kendine özel fasılları vardır. Bu fasıllar sayesinde birbirlerinden ayrılırlar. Mesela; "insan", "hayvan" cinsi altında bulunan diğer türlerden sahip olduğu "düşünme" faslıyla ayrılır.

[122] Fahreddin Er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.96
[123] Fahreddin Er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.97
[124] Fahreddin Er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.98

Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ'nın fasıl için belirttiği iki itibarı aynen aktarmaktadır. Bunlardan ilki, cinsi taksim eden, ikincisi ise türü var eden fasıldır.[125] Ancak Fahreddin er-Râzî hakiki türün fasla ihtiyacı olmadığını belirtir.[126] Böylece İbn Sînâ'nın belirtmiş olduğu "türü var eden fasıl" görüşünü eleştirir. Bunun sebebini açıklayabilmek için onun düşüncesinde faslın ne anlama geldiğini belirtmemiz gerekmektedir.

İbn Sînâ mantığında faslın illet olma durumundan bahsetmek mümkündür. Çünkü faslın itibarları incelendiğinde onun türü var etme yani faslın, türün illeti olmasında herhangi bir sakınca yoktu. Bu durum Fahreddin er-Râzî'nin Kelam geleneğine mensup olması da göz önüne alındığında kabul edilmesi mümkün olmayan bir açıklamadır. Çünkü faslın illet olma durumu kelam geleneğinde metafiziksel problemlere yol açmaktadır. Faslın illet olması durumunda Allah'ın iradesi ve fiilinin kelam geleneği açısından yorumlanmasının zorluğu ile illiyet teorisi ve buna bağlı olarak atomculuğun yer aldığı düşünülmektedir.[127] Çünkü kelam geleneği için illet ile felsefedeki illet teorisi temelde birbirinden farklı ele alınmaktadır.

Faslın hem illet olma durumu hem mahiyeti veren bir tümel oluşu Fahreddin er-Râzî düşüncesinde problemli bir meseledir. Konuyla ilgili yapılan araştırmalar neticesinde Fahreddin er-Râzî'nin cins ve faslı, kendi düşüncesinde zat ve sıfat olarak ele aldığı söylenebilir.[128] Böylece cinsin zat, faslın ise sıfat olduğu bir düşüncede faslın illet olması mümkün değildir. Çünkü sıfatın bir mevsufa ihtiyacı göz önünde bulundurulması durumunda mevsufun sıfattan önce olması gerekmektedir. Dolayısıyla bu terkipte faslın sıfat olup mevsufu gerektiriyor olması lazımdır. Sonuç itibariyle sıfat

[125] Fahreddin Er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.99
[126] Fahreddin Er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.94
[127] Eşref Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, s.148; Sacide Ataş, "Mantık-Metafizik İrtibatına Bir Örnek: İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî'de Mahiyetin Bir Parçası Olarak Cins ve Fasıl", **Nazariyat**, 2020, https://nazariyat.org/sayilar/cilt-6-sayi-1/mantik-metafizik-irtibatina-bir-ornek-i-bn-sina-ve-fahreddin-razi-de-mahiyetin-bir-parcasi-olarak-cins-ve-fasil (10/02/2021), **s**.222
[128] Sacide Ataş, "Mantık-Metafizik İrtibatına Bir Örnek: İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî'de Mahiyetin Bir Parçası Olarak Cins ve Fasıl", 219; İbrahim Halil Üçer, "Müteahhir Dönem Düşüncesinde Tanımın Birliği Sorunu:Molla Hüsrev'in Nakdü'l-Efkâr fi Reddi'l Enzâr'ı Bağlamında Bir Tahlil", **Uluslar arası Molla Hüsrev Sempozyumu**, Bursa, Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 18-20 Kasım 2011, s.126

olan fasıl, illet olmayacaktır. Aksi durumda sıfatın mevsuftan önce olması gerekmektedir ki bu da imkansızdır.[129]

Fahreddin er-Râzî'nin mahiyeti veren tümelleri bu şekilde yorumlaması, ileride mahiyetin nasıl elde edileceğine de bir giriş sayılır. İbn Sînâ düşüncesinde mahiyeti veren cins ve fasıl, Fahreddin er-Râzî de zat ve sıfat olarak işlendiğine dair çalışmaların iddialarından hareketle şunu söyleyebiliriz: Fahreddin er-Râzî, kendi kelam düşüncesine uygun alternatif bir tanımlama metodunu geliştirme arzusunu taşımaktadır. Çünkü İbn Sînâ'nın tanımlama metodu içerisinde kelamın genel düşünce karakterine uymayan pek çok husus vardır. Bunlardan konumuza dahil olanlardan biri de mahiyettir. Mahiyetin bilinmesi ve mahiyetle tanımlamanın kritiği, Fahreddin er-Râzi'nin önemli bir diğer eleştirisidir.

2.2.3. Hassa ve Genel Araz

Beş tümel'in son konusu olan hassa ve genel arazı Fahreddin er-Râzî eleştirmemekte sadece yorumlamaktadır. Ona göre son tür, orta tür ve yüksek cinsin hassaları vardır. Bazen ayrılabilen hassa olur bazen de ayrılmayan hassa olur. Hassa bazen öznenin tüm fertlerini kapsar bazen de kapsamaz, yine hassa bazen özneye has olur, bazen de başka şeyler içinde kayıtlı olur.[130] İnsan için gülmek hem ayrılmayan hem de öznenin tümü için geçerli bir hassadır. İnsanın ihtiyarlaşınca saçlarının ağarması ise ayrılabilen hassadır. Türün belli fertlerine has olan hassa ise meslek gruplarıdır. Mesela; insan türü içerisinde bazıları doktor veya öğretmen olması gibi.

Hassa bazen kendinden daha özel olan şeye kıyasla genel araz olur.[131] Örneğin yürümek hayvan için hassa iken hayvandan daha özel olan insan için bu özellik genel araz olur. Bu özellik tek bir türe ait değildir. Şayet tek bir türe ait özellik olursa insanın gülücü olması gibi, bu hassa olarak isimlendirilir.

Fahreddin er-Râzî bu konuda İbn Sînâ'nın hassa ve arazı amm görüşlerini açıklamakta ve herhangi bir itiraz getirmemektedir. Ancak faslın sıfat olarak ele alınmasından kaynaklı olarak hassayla farkının ne olduğuna dair bir belirsizlik

[129] İbrahim Halil Üçer, "Müteahhir Dönem Düşüncesinde Tanımın Birliği Sorunu: Molla Hüsrev'in Nakdü'l-Efkâr fi Reddi'l Enzâr'ı Bağlamında Bir Tahlil" s.126
[130] Fahreddin Er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.103
[131] Fahreddin Er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.103

oluşmaktadır. Fasıl ve hassa türü niteleyen olarak ele alınması durumunda ikisi bir olacaktır. Öyleyse Fahreddin er-Râzî neden ikisini ayrı başlıklar altında incelemiştir? Bunun açıklamasını şerhlerinde izah etmemektedir. Ancak Sacide Ataş'ın açıklamalarına göre fasıl mahiyetin sıfatı değil cinsin sıfatıdır. O, Fahreddin er-Râzî'nin hassayı mahiyetin sıfatı olarak ele aldığını ifade etmektedir.[132] Böylece iki tümel arasındaki farkın bu şekilde olduğunu belirtir.

2.3. TANIM ANLAYIŞI VE BAZI TANIM ELEŞTİRİLERİ

İbn Sînâ, tanımlama yaparken gerçek tanımı esas almakta, dolayısıyla beş tümelle tanımlama yapmaktadır. Bunun karşısında "Fahreddin er-Râzî nasıl bir tanımlama yöntemini benimsemiştir?" sorusu bu başlığın ana problemlerinden biridir. Bununla beraber İbn Sînâ'da tasavvurların ancak tanımla elde edilebileceği meselesi yine konuyla ilintili bir şekilde incelenecektir. Bu incelemelerin sonucunda Fahreddin er-Râzî'de bilginin elde edilişi ve aktarımının nasıl olduğu şekillenecektir. Böylece meşhur Menon paradoksuna da bu başlık altında dolaylı olarak değineceğiz.

İbn Sînâ'nın mahiyeti veren tümellerin cins ve fasıl olduğu görüşünü, Fahreddin er-Râzî eleştirip cinsin "zat" faslın ise "sıfat" olarak belirlediğini yapılan çalışmalar neticesinde görmüş olduk. Faslın sıfat oluşu, onun illet olmasını da ortadan kaldırmaktaydı. Tümel zatî yüklemlerin bu şekilde ele alınmasının ardında yatan temel mesele onların mahiyeti veriyor olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü tanım ancak cins ve fasılla elde edilebilirdi. Ancak Fahreddin er-Râzî'nin mahiyetle tanım yapmanın eleştirileri göz önünde bulundurulursa en azından İbn Sînâ'nın düşünce sistemi içerisindeki mahiyetle tanımın yapılamayacağı sonucunu çıkartabiliriz.

İbn Sînâ mantığında şeyin mahiyeti ancak onun cins ve faslıyla elde edilir. Tanımlardan biri olan "tam tanım" da cins ve fasılla gerçekleşir. Tam tanımın cins ve fasıldan oluşması durumunda tanımlayan ile tanımlanan özdeş olur. Bunun örneği şudur: İnsanın tam tanımı, onun, "düşünen hayvan" olmasıdır. İnsanın mahiyetini

[132] Sacide Ataş, "Mantık-Metafizik İrtibatına Bir Örnek: İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî'de Mahiyetin Bir Parçası Olarak Cins ve Fasıl", 221

oluşturan bu cins ve fasıl, tanımlanandan farklı değildir. İki tümelin bir araya gelmesiyle insanın tanımı meydana gelir. "İnsan" tanımı bu mahiyetlerle gerçekleştiğinden, tanımlayan ile tanımlanan şeyler birbirine özdeştirler. Böylece özdeş olan şeyler birbiriyle açıklanmaktadır. Fahreddin er-Râzî'nin tam tanımın böyle bir problemi olduğunu ve tam tanımın bu durumu şeyin tanımlanmasını imkânsız kıldığına dair itirazları vardır.[133]

İbn Sînâ daha önce de aktardığımız gibi gerçek ve adsal olmak üzere iki tür tanımlamadan bahsetmektedir. Adsal tanımlamanın sadece mecazen bir tanımlama olduğunu ancak yine de gerçek tanımı önceledeğini de eklemektedir. Çünkü üçgenin tanımının yapılabilmesi için önce üçgen isminin ne olduğunun araştırılması gerektiğini belirtir.[134] Daha sonra ise tanımı yapılacak olanın mahiyeti esas alınır ve gerçek tanımı yapılır. Fahreddin er-Râzî'de ise tanımı birkaç açıdan değerlendirmek mümkündür. Onun bedîhî tasavvurların ne olduğu ile ilgili çelişkili açıklamaları, tanımın nasıl elde edileceği üzerine söyleyeceklerimizi zorlaştırmaktadır. Bu sebepten dolayı Fahreddin er-Râzî'de tanımın ne olduğu Fahreddin er-Râzî'nin mantık düşüncesi üzerine yapılan çalışmalarla belirtmeyi amaçlamaktayız.

Eşref Altaş, Fahreddin er-Râzî üzerine yaptığı çalışmalar neticesinde onun "adsal tanım"ı kabul ettiğini ifade etmektedir.[135] Gerçek Tanım; dış dünyada varlığı bilinen nesnelerin tanımı olmakla birlikte, dış dünyada gerçekliğinin var olduğu bilinen şeyin tanımıdır. Adsal tanım ise, tanımlananın dış dünyada gerçekliği dikkate alınmaz ve sadece ismin anlamı açıklanır.[136] Gerçek tanımda mahiyet göz önünde bulundurulurken adsal tanımda sadece ismin anlamı açıklanır.

Fahreddin er-Râzî'nin tanım anlayışına geçmeden önce İbn Sînâ'nın tanım anlayışına yönelttiği itirazları belirtmek yerinde olacaktır. Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ'nın gerçek tanım içerisinde bir şeyin mahiyetiyle tanımlanmasına eleştiri getirmektedir. Ona göre mahiyet, ancak dört şekilden biri ile tanımlanabilir.[137]

---

[133] Mehmet Özturan, İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım, Kendisiyle Tanım Mıdır? , **Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, 2018, https://nazariyat.org/arama?author=mehmet-ozturan (15/03/2020), s.85

[134] İbn Sînâ, **Kitabu'ş-Şifa II. Analitikler**, s.226

[135] Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, s 140

[136] Hasırcı, **Klasik Mantık**, s.69

[137] Fahreddin Er-Râzî, **el-Muhassal**, s.15

1. Ya kendisiyle
2. Ya içinde bulunan nesnelerle
3. Ya dışarda kalan nesnelerle
4. Ya da içeride veya dışarıda olan nesnelerin birleşimiyle tanımlanır.[138]

Fahreddin er-Râzî, bu şekilde bir tanımlama yapmanın imkânsızlığına değinmektedir. Eşref Altaş, Fahreddin er-Râzî'nin düşüncesinde cins ve fasıldan oluşan gerçek tanımın çok zor olduğunu ifade ettiğini belirtmektedir.[139] Bunun nedenini ise mahiyetle tanımlamanın eleştirilerinde açık bir şekilde ifade etmektedir. Fahreddin er-Râzî belirttiği kısımları şu şekilde yorumlayıp açıklamaktadır:

1. Bir şeyi kendisiyle tanımlamak imkânsız olmakla beraber, tanımlanan tanımlayandan önce bilinmektedir ki bu mümkün değildir.[140] Bir şeyi kendisiyle tanımlamak mahiyetini oluşturan parçalarıyla tanımlamaktır. Böyle bir tanımda, tanımlanan tanımlayandan önce bilinmektedir. Böylece onu zihinde tasavvur ettirecek tanımın bir anlamı ve faydası kalmamaktadır.

2. İçinde bulunan nesnelerin tümüyle tanımlamak da mümkün değildir. Çünkü kendisi belirtilen bütün nesnelerin aynısıdır. Bu da ilk eleştirisinin bir benzeridir. Cüzleriyle tanımlamak da imkânsızdır. Bu cüz, mahiyetin tamamını tanımlayacağından kendisini de tanımlamış olur ki bu doğru bir tanım olmaz.[141] Yani mahiyeti oluşturan parçaların toplamı bize mahiyeti vereceğinden dolayı mahiyetin parçalarıyla yapılacak olan tanım için de bir önceki eleştiri geçerlidir.

3. Bu cüz, diğer cüzleri de tanımlayacağından dolayı, bir şeyin kendisinin dışında kalan şeyi tanımlamasını gerektirir ki bu imkânsızdır.[142] Mahiyetin içerisinde olmayan, onun herhangi bir parçasını oluşturmayan ve onun dışında bulunan nesnelerle açıklamak, bize tanımlamak istediğimiz şeyin tasavvurunu vermeyecektir. Çünkü tanımlanmak istenen şeyin dışında bulunan nesnelerle tanımlama yapılmıştır ki, böyle bir tanım mümkün değildir.

[138] Fahreddin er-Râzî, **el-Muhassal**, s.15
[139] Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, s 141
[140] Fahreddin er-Râzî, **el-Muhassal**, s.15
[141] Fahreddin er-Râzî, **el-Muhassal**, s.16
[142] Fahreddin er-Râzî, **el-Muhassal**, s.16

4. Bu kısım ise daha öncekilerin doğru olmamasından dolayı mahiyeti vermesi mümkün değildir.[143] Mahiyeti esas alarak yapılacak olan tanım ile tanımlanmak istenilen şeyin dışında bulunan nesnelerle yapılan tanım mümkün değildir. Bu kısımların niçin doğru bir tanım veremeyeceğini tek tek eleştiren Fahreddin er-Râzî, mahiyet ve mahiyet dışı şeylerin birleşimiyle yapılacak tanımın da doğru bir tanım olamayacağını söyler.

İlk iki eleştiri şeyin mahiyetiyle tanımlanmasına yöneliktir. Mahiyete delalet eden sözler ise ya tam tanım ya da eksik tanımdır. Getirilen eleştirilerin büyük çoğunluğu tam tanım içindir. Her ne kadar Fahreddin er-Râzî, mahiyete delalet eden tam tanımı eleştiriyor olsa da bunun sadece mantığın tanım konusunun bir problemi olarak sınırlamıyor. Çünkü böyle bir problem kelam geleneği açısından metafiziksel sorunlara da neden olmaktadır. Bu sorunlardan biri de İbn Sînâ'nın tam tanımın ortak kurucusu cins ve özel kurucusu olan faslı içerdiğini söylemekle başlatılabilir. İbn Sînâ, faslı bir açıdan türün illeti olarak görür.[144] İbn Sînâ düşüncesinde insanın bir tür olarak var olması, onun düşünme faslına bağlıdır. Düşünme faslının ortadan kalkması, türün de ortadan kalkması sonucunu doğurur. Tam tanımın içinde cins ve türün illeti olan faslın olması, onun metafiziksel yönünü de ortaya koymaktadır. Bu yön ise Fahreddin er-Râzî tarafından eleştirilmiştir. Fahreddin er-Râzî, faslı kendi düşünce sisteminde sıfat olarak ele almış ve faslın illet olma durumunu bu şekilde engellemeye çalışmıştır. Çünkü sıfatın bir şeyi nitelemesi için mevsûfa ihtiyacı vardır. Bir şeye ihtiyaç duyanın ise illet olamayacağı belirtilmişti. İbn Sînâ için "insan" türünü oluşturan ve onun illeti olan "düşünme", Fahreddin er-Râzî için sıfat olmaktadır. "Düşünme", insan için sıfat olurken, illet olması da söz konusu olmamaktadır. Çünkü illet, malüle ihtiyaç duymaz. Ancak sıfat mevsufa ihtiyaç duyar.

İbn Sînâ'nın mahiyet ve öz dediği şey, Fahreddin er-Râzî için sıfat, vasıf ve özellik olup sadece ismin şerhine yönelik açıklamalar olduğuna yönelik çalışmaların da belirtilmesi gerekmektedir.[145] Yani beş tümel İbn Sînâ için gerçek tanımın tanımlanması için mahiyetlerin ve lazımların kategorilendirilmesi iken Fahreddin er-Râzî için sadece adsal tanım olup sıfat, özellik ve vasıf olmaktadır.

[143] Fahreddin er-Râzî, **el-Muhassal**, s.16
[144] İbn Sînâ, **Kitabu'ş-Şifa Mantığa Giriş**, s.70
[145] Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, s 147

İbn Sînâ'nın mahiyetle oluşturulacak tanımlamalarına yönelik Fahreddin er-Râzî'nin tutumu kısaca "mahiyetle tanımlamanın şeyi yine kendisiyle tanımlamaktır" şeklinde özetlenebilir. Ancak burada ifade etmemiz gereken önemli bir husus vardır. Fahreddin er-Râzî, mahiyetin ne olduğundan ziyade nasıl oluştuğu üzerinde durmaktadır. Dolayısıyla mahiyetin ne olduğuna dair bir açıklamayı araştırmamızda bulamadık. Buna karşılık Fahreddin er-Râzî, bir mahiyetin oluşmasını ancak dört şekilde mümkün görmektedir. Bunlar:

1. Beş duyudan herhangi biriyle elde edilen mahiyetler.

2. Elem-lezzet, açlık-tokluk ve sevinç-öfke nefsin yaratılışında zorunlu olarak var olduğunu bildiği mahiyetler.

3. Varlık-yokluk, birlik-çokluk gibi akılda apaçık bulunan mahiyetler.

4. Aklın ve hayalin bu kısımlardan çıkardığı mahiyetler.[146]

Fahreddin er-Râzî'nin mahiyetlerin elde edilişinde belirtmiş olduğu hususlar, onun tanımlama yapmasını sağlayan önemli unsurlar içerisine yer almaktadır. Belirtilen unsurların anlaşılabilmesi için Fahreddin er-Râzî'nin tanım anlayışının ne olduğunu görmek gerekmektedir.

Fahreddin er-Râzî'nin gerçek tanıma yönelttiği eleştirisinin temelinde mahiyetin isimlendirilmesi yatmakadır. İbn Sînâ düşüncesinde mahiyetin isimlendirilmesi tasavvurların tanımla bilinmesiyle ilişkilidir. Örneğin İbn Sînâ düşüncesinde "insan" tasavvurunun oluşumu için onun cins ve faslının bilinmesi gereklidir. Cins ve fasılla oluşturulan mahiyetlerden sonra "insan" tasavvuru oluşmaktadır. Yani "düşünen hayvan" mahiyeti "insan" diye isimlendirilmektedir. Şaban Haklı, yaptığı çalışmasında Fahreddin er-Râzî'nin eleştiri getirdiği hususun ismin zaten mahiyeti içerdiğini, tanımın isimde bulunan mananın açıklanması görevi üstlendiğini ifade etmektedir.[147] Örneğin; asker, baba, evlat gibi isimlerin hepsi birer mahiyettir. Ali; orduda olunca asker, çocuk sahibi olunca baba, ebeveyninin ise evladıdır. Bu isimlendirmelerin tümü özsel durumları göz önünde tutularak verilmiştir.

[146] Fahreddin er-Râzî, **el-Muhassal**, s.16
[147] Şaban Haklı, **Müteahhirin Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği**, s.46

Fahreddin er-Râzî'nin mahiyete yönelik bir başka eleştirisini Ömer Türker "*İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*" adlı eserinde zihni varlık bağlamında incelemiştir. Mahiyetin bu durumu, konumuzun sınırları içerisinde yer almadığından dolayı konumuza dahil edilmemiştir.[148]

Yapılan çalışmalarda Fahreddin er-Râzî'nin adsal tanımlamanın mahiyeti vermesinin iki şekilde mümkün olduğunu göstermektedir. Bunlardan ilki Fahreddin er-Râzî'nin tasavvurların tümünün bedîhî olduğuna dair çalışmalardır.[149] Bu çalışma neticesinde adsal tanımın zihinde bulunan mahiyetlerle oluşturulabileceğini ifade edebiliriz. Tasavvurların tümünün bedîhî oluşu bizi kesbî olarak mahiyetlerin elde edilemeyeceğine götürmektedir. Şayet tüm tasavvurlar bedîhî ise Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ gibi tanımı sınıflamasına gerek olmadığı açığa çıkar.

Fahreddin er-Râzî mahiyetlerin sadece bir kısmının bedîhî olduğunu ise "*el-Muhassal*" eserinde bu mahiyetleri kategorize ederek açıklamaktadır.[150] Bunlar; (a) beş duyuyla elde edilen mahiyetlerin tasavvurları. (b) Elem-lezzet, açlık-tokluk vs. gibi hissedilen mahiyetlerin tasavvurları. (c) Varlık-yokluk, birlik-çokluk gibi aklın idrak ettiği mahiyetlerin tasavvurları. (d) Son olarak ise aklın ve hayalin belirtilen ilk üç kısımdan türetmeler yaptığı mahiyetlerin tasavvurlarıdır. Fahreddin er-Râzî, adsal tanımla bir şeyin tanımlanması için onun özünden bir şeyle tanımlanması gerektiğini inkâr etmez. Bundan dolayı tanımlamaya mahiyeti dahil eder. Ancak bu mahiyetin kabulü farklıdır. Örneğin İbn Sînâ mantığında mahiyet olarak "insan", soyutlanırken ilk önce duyularla algılanır. Ancak insanın "düşünen hayvan" olması duyularla elde edilmez. Fahreddin er-Râzî'de ise anlaşıldığı kadarıyla tanımlama bilinen mahiyetlerle yapılır. Bu mahiyetler sayesinde kesbî tasavvurlar ve yargılar oluşur.[151] Turgut Akyüz'ün, Fahreddin er-Râzî'ye ait olan *el-mantıku'l-kebîr* eseri üzerine yaptığı çalışmada, Fahreddin er-Râzî'de de tasavvurun dil ile ifadesinin tanım olarak yer

[148] Ayrıntılı bilgi için bkz: Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**¸ İsam Yayınları, İstanbul 2010, s.66-82
[149] Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, s.123
[150] Fahreddin er-Râzî, **el-Muhassal**, s.16
[151] Fahreddin er-Râzî, **el-Muhassal**, s.17

aldığını aktarmaktadır.[152] Dolayısıyla tasavvurun tanımla aktarılabilmesi meselesinde Fahreddin er-Râzî ve İbn Sînâ benzer görüşlerde olduğu söylenebilir.

Fahreddin er-Râzî'nin tanım anlayışının İbn Sînâ'yla kıyaslandığında farklılığın ve benzerliğin olduğu görülmektedir. Çalışmamızda bu farklılıkları ve benzerlikleri, hem Fahreddin er-Râzî'nin çeşitli eserlerinde hem de konumuzla ilgili çalışma yapan araştırmacıların değerlendirmeleri ışığında açıklama ve aktarmaya çalıştık. Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ'ya yönelik eleştirisinin yanında alternatif bir metot da geliştirmeye çalışmıştır. Adsal tanımı kendi düşünce sistemi içerisinde yeniden ele alıp, varolan problemleri bu şekilde cevaplandırması bunun açık örneği olarak gösterilebilir.

Tanımlamaya dair görüşlerini aktardıktan sonra üzerinde durulması gereken bir konu daha vardır. Fahreddin er-Râzî de İbn Sînâ gibi tanımlama yaparken mutlak surette dikkat edilmesi gereken hususları ele almıştır. Onun bu konuyla ilgili düşünceleri İbn Sînâ'nın uyarılarına benzerdir.

2.4. TANIMLARDA YAPILAN HATALAR

Fahreddin er-Râzî de İbn Sînâ gibi tanımın oluşturulmasını, belirlenen kurallara uyulması durumunda gerçekleşeceğini söylemektedir. Aksi durumda tanım yanlış olacak veya yanlış anlaşılacaktır. Bundan dolayı yapılacak olan tanımların her çeşidinde, uyulması gereken şartlar ve birtakım önlemler belirlenmiştir. Fahreddin er-Râzî de tıpkı İbn Sînâ gibi garip ve mecaz lafızların kullanılmaması gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü o, tanımdan amacın şeyin mahiyetinin zihinde tasavvur edilmesi olduğunu da eklemektedir. Bu tasavvurun eksiksiz ve doğru bir şekilde olmasının en önemli yolu ise kullanılan lafızların kendisidir. Tanımda kullanılacak olan lafzın meşhur olması ve bilinir olması gerekmektedir. Bunun aksi olan lafızlar ise sık kullanılmayan, ender bilinen ve meşhur olmayan lafızlar ya da mecaz olanlardır. Bu

[152] Turgut Akyüz, **Fahreddin er-Râzî'nin El-Mantıku'l Kebir'inin Tahkik ve İncelemesi**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2017, s.74

lafızlarla mana, tam olarak gerçekleşemeyeceği gibi, zihinde tam bir tasavvurunu da engellemektedir.[153]

Bir diğer hata ise, bilinme ve bilinmemede kendisine eşit olan şeyle tanımlamaktır.[154] "Çift nedir" diye soran birine "tek olmayandır" demek böyledir. Tanımlanmak istenen şeyden daha kapalı bir lafızla tanımlamak yanlıştır. [155]

Fahreddin er-Râzi İbn Sînâ'dan farklı olarak cins ve faslı zat ve sıfat olarak ele alarak tanım konusunda ondan ayrılmaktadır. Onun cins ve fasıl başta olmak üzere İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilerin temel sebebinin kelam geleneğinde metafiziksel problemlere yol açtığını düşünen çalışmaların olduğunu da belirttik.[156] Bu problemleri, konumuzun sınırları içerisinde yer almadığından dolayı çalışmamızın dışında tuttuk.

İbn Sînâ'nın şeyin varlığını esas alarak yaptığı tanımın, Fahreddin er-Râzî tarafından eleştirilerini "mahiyetin elde edilmesinin imkânı" çerçevesinde açıklamaya çalıştık. Esasında buradaki temel problemin mümkün varlığın zorunlu mahiyeti meselesi olduğunu düşünmekteyiz. Ancak bu meselenin konumuzun sınırlarının oldukça dışında bir problem olması hiçbir şekilde çalışmamıza dahil etmememizi zorunlu kılmıştır.

Fahreddin er-Râzî, sadece "adsal tanım"la bir şeyin tanımlamasını mümkün görmektedir. Bu tanımlamayla birlikte onun düşünce sisteminde mahiyetler ya tamamen bedîhîdir ya da kısmen bedîhîdir ki bunlarla bir şeyin tasavvuratını oluşturabiliriz. Fahreddin er-Râzî'nin adsal tanıma temel olarak belirlediği hususların bunlar olduğunu düşünmekteyiz. Aksi durumda ya İbn Sînâ'nın mahiyeti elde etme yöntemini benimsemiş olacak ya da tanımlamanın mümkün olmadığı bir sistemi benimseyecektir. Çünkü bir şeyin tanımının yapılması için tanımlananın özünden hareketle tanımın oluşturulması gerekmektedir. Bu özün olmadığı bir durumda tanımlama da olmayacaktır. Çünkü bir lafızdan ne anlam kastedildiği bilinmezse hiçbir

[153] Fahreddin Er-Râzî, **Lübâbü'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.28. İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.18
[154] Fahreddin Er-Râzî, **Lübâbü'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.28
[155] Fahreddin Er-Râzî, **Lübâbü'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.29 İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.18
[156] Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, s.127; Sacide Ataş, "Mantık-Metafizik İrtibatına Bir Örnek: İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî'de Mahiyetin Bir Parçası Olarak Cins ve Fasıl", s.222; Şaban Haklı, **Müteahhirin Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği**, s.42

anlam kastedilmiyor demektir. Bundan dolayı Fahreddin er-Râzî, tanımlamasında mahiyetlerin bedîhî yönünü ön plana çıkararak oluşturmaktadır.

Son olarak Fahreddin er-Râzî'nin bir kelamcı olarak şerhinde ve diğer eserlerinde İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştiriler, İşârât geleneğinin karakterinde ciddi bir değişime neden olduğu söylenebilir. Onun eleştirileri daha sonraki şarihler tarafından desteklenip açıklandığı gibi bazı şarihler bunun aksi bir duruş sergilemiştir. İşârât geleneği içerisinde Fahreddin er-Râzî tarafından İbn Sînâ'ya yöneltilen eleştiriler yine İbn Sînâ takipçileri tarafından cevaplandırılmıştır. Bu bağlamda Fahreddin er-Râzî'nin İşârât geleneği içerisinde önemli etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Fahreddin er-Râzî'den sonra İşârât geleneği, filozof ve kelamcıların görüşlerinin karşılıklı olarak tartışıldığı saha halini almıştır. Onun eleştirilerinin yanında İbn Sînâ'yı yorumlaması ve anlaşılmasını sağlaması da önemli bir husustur. Fahreddin er-Râzî'nin bu yorumlamalarının göz ardı edilerek İbn Sînâ'nın anlaşılmasını mümkün görmeyen araştırmacıların kanaatleri mevcuttur.[157]

Fahreddin er-Râzî'nin tanım ve ona temel olan konularının ne olduğunu aktardıktan sonra İşârât geleneği içerisinde bulunan ve çalışmamızın son bölümünü oluşturan Sirâceddin el-Urmevî'ye geçebiliriz. Onu, tanımla ve yine ona temel olan konular çerçevesinde inceleyip konularla ilgili görüşlerini aktaracağız.

[157] İsmail Kara, "Unuttuklarını Hatırla!" Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not", **Divan: Disiplinlerarası Çalışma Dergisi**, https://dergipark.org.tr/tr/pub/divan/issue/25957 (12/02/2021), s.7

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SİRÂCEDDİN EL-URMEVÎ BEŞ TÜMEL VE TANIM ANLAYIŞI

Sirâceddin el-Urmevî, en önemli İbn Sînâ şarihlerinden bir tanesidir. Onun önemini iki farklı açıdan değerlendirmek mümkündür. Birincisi: Sıraceddin el-Urmevî, Fahreddin er-Râzî'nin eserlerine şerh ve muhtasar yazması, ikili arasındaki entelektüel bağın kuvvetli işaretleri olarak gösterilebilir. Fahreddin er-Râzî'nin eserlerine yazmış olduğu şerh ve muhtasarlarından bazıları şöyledir: *el-Erbaîn* eserine yazdığı *Lübâbü'l-Erbaîn, el-Mahsûl*'ün muhtasarı *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl* ve *Âyâtü'l-beyyinât*'ın şerhi *Gâyâtü'l-Âyât.*[158]

İkincisi ise Osmanlı düşüncesinin gelişimine sunduğu katkılarından dolayıdır. Sirâceddin el-Urmevî'nin bu katkısının Davud-u Kayseri'ye (ö. 1350) verdiği dersler sayesinde olduğuna dair çalışmalar mevcuttur.[159] Osmanlı düşüncesine Sirâceddin el-Urmevî'nin etkisi eserleri vasıtasıyla da gerçekleşmiştir. Onun bu etkisinin en önemli göstergesi *Metâliu'l-Envâr* adlı eseriyle Osmanlı medreselerinde mantık eğitiminin son safhasını oluşturan yapıtıdır.[160] Aynı zamanda bu eser, mantık ve kelam alanında uzun yıllar boyunca gücünü ve etkisini korumuştur.[161]

---

[158] Mustakim Arıcı, "VII. / XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü", **İslam Araştırmalar Dergisi**, 2011, http://isad.isam.org.tr/vdata/sayi26/isad026_arici.pdf (30/10/2020), s.13

[159] Hülya Altunya, "Osmanlı Mantık Geleneğine Urmevî'nin Etkisi", **Selçuklu Kadılarından Sirâceddin El-Urmevî**, Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, Anadolu Selçukluları Araştırma ve Uygulama Merkezi, 06.05.2016, s.25

[160] Hülya Altunya, "Osmanlı Mantık Geleneğine Urmevî'nin Etkisi", s.26

[161] İbrahim Çapak, "Mantık-I", **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri**, (73-120) Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları:1, Ankara 2014

Sirâceddin el-Urmevî'nin İşârât Geleneğindeki önemi ise İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* eserine yazmış olduğu *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât'*tan dolayıdır. O, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta İbn Sînâ'nın mantık anlayışını açıklamış ve izah etmiştir. Sirâceddin el-Urmevî, şerhinde İbn Sînâ'ya karşı eleştiri ve itirazlarını görmemekteyiz. *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*'ın bu durumunun sebebini Sirâceddin el-Urmevî'nin ilk ciddi çalışması olduğuna bağlayan araştırmacıların kanaatleri mevcuttur. O, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta benimsemiş olduğu bu sebepten dolayı Fahreddin er-Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*'ından farklıdır. Ancak Sirâceddin el-Urmevî, mantığın genişçe incelemesini ve İbn Sînâ'nın bazı mantık görüşlerine getirilen tenkitlere *Metâliu'l-Envâr* adlı eserinde ele almıştır. Bu eser vasıtasıyla mantıkta nerede durduğu daha iyi anlaşılabileceği düşüncesindeyiz. Bundan dolayı Sirâceddin el-Urmevî *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta değinmediği hususları aktarırken temel referansımız Hasan Akkanat'ın *Metâliu'l-Envâr*[162] üzerine yaptığı çalışma olacaktır. Bu çalışmayla beraber Sirâceddin el-Urmevî'nin İbn Sînâ'nın mantık bölümünü ayrıntılandırıp açıkladığını ve İbn Sînâ mantığına getirilen eleştirilerin ne olduğunu, nelerin yanlış anlaşıldığını ve itirazlara verdiği cevapları görmek mümkün olacaktır.

Sirâceddin el-Urmevî'nin tanım anlayışına geçmeden önce diğer bölümlerde olduğu gibi çalışmamızı beş tümelden başlatmamız gerekmektedir. Genel olarak konuları Sirâceddin el-Urmevî'nin ifadelerinden hareketle aktaracağız. Sirâceddin el-Urmevî'nin konularla ilgili düşünceleri İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî'nin aynı konuyla ilgili görüşleriyle kıyaslanacaktır. Böylece düşünürler arasında farklılığın ve ortak görüşlerinin ne olduğunun daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz. Bu bağlamda ilk önce beş tümelin Sirâceddin el-Urmevî'de nasıl ele alındığına geçebiliriz.

[162] Ayrıntılı bilgi için bkz: Hasan Akkanat, **Kadı Sıraceddin el-Ürmevî ve Metâliu'l-Envâr (tahkik-çeviri-inceleme)**, C.1, 2, 3, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006

3.1. BEŞ TÜMEL

3.1.1. Cins

Sirâceddin el-Urmevî, cinsi iki şekilde açıklamaktadır. Bunlarda ilki, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta; "*o nedir"in cevabında söylenmeye uygun olup farklı hakikatlere söylenen tümel*" şeklindedir.[163]*Metâliu'l-Envâr*'da ise yine "*o nedir" sorusunun cevabında tür bakımından farklı olan pek çok şeye söylenen tümel*" şeklinde ele almıştır.[164] Yine aynı eserde Sirâceddin el-Urmevî, cinsi yakın ve uzak diye derecelendirmektedir. Mahiyet ve mahiyete ortak olan şeylere verilen cevap tek bir şey ise bu, yakın cinstir. Ancak cevap artarsa bu uzak cins olur.[165] Örneğin; "insan, düşünen hayvandır" tanımında mahiyet tek bir cinsle tanımlanmıştır. Bu da onun yakın cinsi olan hayvandır. Ancak insan, "düşünen duyumsayan bir cisimdir" tanımında birden çok cins kullanılmıştır. İnsan türü için belirlenen bu tümel yüklemler uzak cinstir. Uzak cinsle yapılacak olan tanımda birden fazla cins ismi kullanılmasa da bu cinsin altında bulunanlar, tanımlanan için cins olmaktadır. Cevabın tek ya da çok olması da tanımlananın durumuna bağlıdır. Mesela, yukarıda yakın cinsi verilen insan tanımı için verilen cevap tek olup bu "hayvan" olmaktadır. Ancak uzak cinsle tanımlanması için verilen "cisim" her ne kadar açık bir şekilde zikredilmese de içinde pek çok cinsi barındırdığından dolayı cevabı tek olmamaktadır. Çünkü, "cisim" cinsi altında bulunan "canlı, cansız, duygulu, duygusuz" vs. gibi cinsler, "insan" türü için cins olmaktadır. Böylece cinsin genel oluşu ve genel oluşun kapsadığı şeyler arttıkça içinde bulundurduğu cins de artmaktadır.

Bununla beraber Sirâceddin el-Urmevî cinsleri İbn Sînâ gibi mertebelendirir. Ancak daha önce de belirtildiği gibi İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş*'te bu sınıflamayı yüksek cins, orta cins ve aşağı cins şeklinde üç farklı mertebede incelerken[166] Sirâceddin el-Urmevî, dört farklı mertebede incelemektedir. Bunlardan ilki, altında ve üstünde cinsin bulunmasıyla orta cins diye isimlendirilir. İkincisi: Altında ve üstünde cins yoksa müfred cins. Üçüncüsü: Üstünde cins olup altında cins

[163] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, Tahkik eden (Thk), Şeyh Ömer Temîmî, Daru'l-Kutubi'l Vesaik Yayınları, Bağdat 2017, s.115
[164] Sırâceddin el-Urmevî, **Metâliu'l-Envâr**, Hasan Akkanat (çev.), s.16
[165] Sırâceddin el-Urmevî, **Metâliu'l-Envâr**, Hasan Akkanat (çev.), s.13
[166] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş**, s.55

olmayan safil cins. Dördüncüsü: Üstünde cins olmayıp altında cinsler varsa cinsi âli olarak isimlendirilir.[167] Orta cins, İbn Sînâ ve Sirâceddin el-Urmevî'de lafız ihtilaf olsa da mana açısından aynı şeyi ifade etmektedir. İbn Sînâ'nın aşağı cins diye belirttiği tümel, Sirâceddin el-Urmevî'de safil cins olarak yer bulmaktadır. Yine İbn Sînâ'da yüksek cins Sirâceddin el-Urmevî'de cinsi âli olarak isimlendirilmiştir. Ancak Sirâceddin el-Urmevî'nin müfred cins diye belirlediği tümel, İbn Sînâ'nın aktarılan kısımlarından herhangi bir tümele karşılığı olmadığı görülmektedir.

Cinsin mertebelendirilmesinden sonra, Sirâceddin el-Urmevî bu tümele sınırlama getirmektedir. Bu da cinsi âli'nin olmasıyla mümkündür. Bu sınırlamayı koymasının nedeni şeylerin belirli cüzleriyle tanımlanmasını sağlamaktır. Aksi durumda cinslerin bir sınırı olmazsa mürekkeplerin sonsuz cüzlerden oluşması gerekir.[168] Bu da bir şeyin tanımlanmasını imkânsız kılacaktır. Örneğin, insan tanımı olan "düşünen hayvandır" tanımı iki kelimeyle sınırlı kalmazdı. Çünkü sonsuz cüzlerin hepsini bilmek ve hangisinin mahiyet olup olmadığını belirlemek ve sınırlamak imkânsız olurdu.

3.1.2. Tür

Sirâceddin el-Urmevî, beş tümeli "o nedir"in cevabında söylenmeye uygun olan ve olmayan şeklinde incelemektedir.[169] Uygun olanlar iki çeşittir. Ya cinstir ya da türdür. Cinsin ne olduğunu aktardıktan sonra Sirâceddin el-Urmevî *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta türü iki farklı şekilde açıklamaktadır. İlki; "*tür, sayıca farklı birçok şey için söylenen*" olurken ikincisi; "*cinsin altında bulunan mahiyet*" diye ifade edilmektedir. [170]

Sirâceddin el-Urmevî, türün ilk açıklamasını türün tam tanımı olarak kabul etmekte ve bundan dolayı hakiki tür olarak isimlendirmektedir.[171] Birinci türün tanımı, altında bulunan hakiki şahıslardan dolayı oluşturulur. Örneğin "insan nedir" sorusu Ali, Ahmet, Ayşe, vs. gibi hakiki şahısların varlığı üzerine tanımlanır. Onun hakiki türlüğü, üstündeki cinslere kıyasla değildir. Ancak türün ikinci manası izafidir. Çünkü

[167] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.118-119
[168] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.119
[169] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.115
[170] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.116
[171] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.116

türün bu açıklanışı, üstündeki cinslere kıyasla yapılmıştır. "Canlı" cinsin altında bulunan "hayvan" türü gibi. Hayvanın bu örnekte tür olması cinse izafetle olmaktadır. Buna izafi tür denmektedir.[172] Türün bu tanımlamaları ile Fahreddin er-Râzî'nin izafi ve hakiki türün açıklamaları benzerdirler. Hatırlanacağı üzere Fahreddin er-Râzî, hakiki türün altındakilerin mahiyetleriyle aynı olduğunu söylerken izafi türden ayırmaktaydı. İzafi tür, üstündeki cinslere nispetle tanımlandığından dolayı bazen cins olabilmekteydi. Ancak hakiki tür için bu durum söz konusu değildir.[173] Böylece Sirâceddin el-Urmevî ile Fahreddin er-Râzî'nin izafi ve hakiki tür açıklamalarının birbirine benzer olduğunu söyleyebiliriz. Onların hakiki tür diye adlandırdıkları tümel, İbn Sînâ mantığında aşağı tür olarak yer bulur. Aşağı türün altında başka bir tür bulunmamasından dolayı da asla bir cins olamaz.[174] Böylece söz konusu şarihler, İbn Sînâ'nın aşağı tür olarak belirlediği tümeli iki farklı şekilde yorumlamaktadır.

Sirâceddin el-Urmevî hakiki türün mahiyetine *Metâliu'l-Envâr'*da genişçe yer vermiştir. Ona göre türler, cins gibi izafetle açıklandığında kısımlara ayrılır. Bu kısımların cins gibi bir yerde sınırlandırılması gerekmektedir. Bu da hakiki türle gerçekleşebilir. Ancak bu sınır koyulmazsa, türlerin tamamı birbirine izafetle açıklanacaktır ve şahıslardan bahsetmemiz mümkün olmayacaktır.[175]Ancak hakiki tür tekildir ve bir türün üstünde bulunmaz.[176] Böylece izafetle açıklanmayı da gerektirmez. Sirâceddin el-Urmevî, cinste sınırlamayı cinsi âli, türün sınırlamasını ise hakiki tür olarak belirlemiştir. Hakiki türün, türlerin sınırlandırılmasında üstlendiği rol, fertlerin var olmasını sağlamaktadır.[177] Ancak sınırın koyulmadığı farz edilirse türlerin sürekli bir bölünmeye dahil olması gerekmektedir. Sürekli bölünme de şahısların oluşmasını engelleyecektir. "İnsan" türünün altında fertler bulunmasa bu tür de bölünecek ve bölünen başka bir tür olacaktır. Dolayısıyla "insan" türü bölündüğü için bölünen tür için cins olacaktır. Bölünmenin sürekli olması durumunda herhangi bir şahıstan söz edilemez. Sonuç itibariyle, cinslerin ve türlerin bir sınırının olması

[172] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.116
[173] Fahreddin Er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.94
[174] İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ Mantığa Giriş**, s.55 İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.14
[175] Sırâceddin el-Urmevî, **Metâliu'l-Envâr**, Hasan Akkanat (çev.), s.20
[176] Sırâceddin el-Urmevî, **Metâliu'l-Envâr**, Hasan Akkanat (çev.), s.19
[177] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.119

gerekmektedir. Bu iki sınır arasında bulunan tüm tümeller ise orta cins ve orta türlerdir.[178]

3.1.3. Fasıl

Sirâceddin el-Urmevî de İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî gibi faslı, mahiyeti ortaklarından ayıran zâti yüklem olarak kabul eder. Bu yükleme ise "o hangi şeydir" sorusuyla ulaşılır.[179] Faslın bu durumu üç düşünür için de geçerlidir. Düşünürlerin ortak veya ihtilaf ettiği konuların ayrıntılandırılması için Sirâceddin el-Urmevî'nin faslı hem *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât* hem de *Metâliu'l-Envâr*'da nasıl ele aldığını aktarmamız gerekmektedir.

Sirâceddin el-Urmevî faslın, türe kıyasla türün kurucusu olduğunu belirtmektedir.[180] Dolayısıyla fasıl, sadece temeyyüz ettiği şey için uygun olmaktadır. Çünkü fasıl, var ettiği türe özgüdür. "İnsan" türünün faslı olan "düşünme" başka türler için fasıl olmaz. Bu fasıl, var ettiği türün mahiyetiyle özelleşir.[181] Sirâceddin el-Urmevî faslın bu durumunu zıddıyla ispat etmeye çalışmaktadır. Yani fasıl tek bir türün mahiyetine özel olmayıp diğer tüm türlerin de mahiyetini ifade eden zâti olsaydı o zaman basit mahiyetler için de fasıl zâti olurdu.[182] Örneğin; "insan" türü için "düşünme" faslı mürekkeb olan tüm tümeller için mahiyeti ifade ettiği gibi basitin de mahiyetini ifade edecekti. Ancak basit, kendi tanımında bileşik olmadığı için faslın onu herhangi bir şeyden ayırması da mümkün değildir. Aksi durumda basit basitlikten çıkıp mürekkeb bir hal alacaktır. Çünkü fasıldan amaç; şeyi mahiyetiyle ortaklarından mutlak surette ayırmaktır.[183]

Faslın, türü diğer ortaklarından ayırdığını ve sadece bir türe özgü olduğu göz önüne alınması durumunda, basit olanın fasılla tanımlanamayacağı oraya çıkmaktadır. Yani faslın tek bir türe özgü olması, onu farklı mahiyetlerden ayrıştırmamızı sağlar.[184] Basit ise mürekkeb olmadığı için herhangi bir ayrıştırmaya ihtiyacı yoktur.

---

[178] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.119
[179] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.120; Fahreddin Er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.97; İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.14
[180] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.123
[181] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.120
[182] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.121
[183] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.121
[184] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.121

Sirâceddin el-Urmevî'nin kısaca faslı, mahiyetiyle özdeş olduğundan dolayı cins ve türden daha özel bir mahiyeti ifade eden tümel olarak ele aldığını söyleyebiliriz. Örneğin; son türlerden biri olan "insan"ın faslı olan "düşünme", orta türün faslı ise "his sahibi (duygulu)" olmasıdır. Düşünme, insanın cinsi olan "hayvan"ın hassasıdır. Yani onun mahiyetinden bir parça değildir. Tanımlama yapılırken kullanılan cins ve faslın temel ayrımı da budur. "O nedir" sorusunun cevabı ile "o hangi şeydir" sorusuna vereceğimiz cevap her ne kadar mahiyet olsa da genel ve özel olarak birbirinden ayrışmaktadır. Şayet böyle bir ayrım olmasaydı biz insanı sadece "hayvan" olarak da tanımlayabilirdik. Ancak biliyoruz ki hayvan, insan mahiyetinden daha geneldir ve insanın tanımı için tek başına yeterli değildir. Böylece "o nedir" sorusu, mahiyetin tamamına yöneliktir, ancak "o hangi şeydir" sorusu mahiyetin tamamına sorulmaz.[185]

Sirâceddin el-Urmevî, İbn Sînâ gibi faslı, türü var eden ve cinsi taksim eden diye iki itibarla incelemektedir.[186] Örneğin; "düşünme" faslı "insan" türünün kurucu öğesi ve zâti mahiyetinden bir parçayken, "hayvan" cinsini de taksim eder. Bununla beraber Sirâceddin el-Urmevî, üst türlerin kurucu öğesi orta ve alt türlerinin de kurucu öğesi olduğunu söylemektedir.[187] Orta türün kurucusu, altında bulunan türün de kurucusu olur. Cinse kıyasla ise cinsin mukassimi olur. Aynı şekilde cinsin mukassimi alçağının da mukassimidir. Ayrıca fasıl, türün cinsten aldığı paya kıyas edilir.[188] "Deve" türünün "canlı" cinsinden aldığı pay gibi. Devenin canlı oluşu cinsten aldığı payla olmaktadır.

Faslın *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta belirtilen durumları genel olarak İbn Sînâ düşüncesine paraleldir. Ancak Sirâceddin el-Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*'da faslın illet olma durumunu hem İbn Sînâ'nın hem de Fahreddin er-Râzî'nin görüşlerini aktararak açıklamakla beraber katılmadığı hususları da belirtmektedir. Bu bağlamda Sirâceddin el-Urmevî ilk önce İbn Sînâ'nın cinsin, fasla illet olamayacağı, cinsin illet olması durumunda faslın zorunlu olması gerektiğini aktarmaktadır.[189] Daha önce de belirtildiği gibi İbn Sînâ, cins ve fasıl arasında bir illiyet ilişkisi kurmaktadır. Şayet bu

[185] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.122
[186] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.14
[187] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.123
[188] Sırâceddin el-Urmevî, **Metâliu'l-Envâr**, Hasan Akkanat (çev.), s.21
[189] Sırâceddin el-Urmevî, **Metâliu'l-Envâr**, Hasan Akkanat (çev.), s.20

ilişki olmasa cins ve fasıl arasında herhangi bir bağ kurulamayacaktır. Böyle bir durumda ise cinsin türü veya faslından bahsetmek mümkün olmayacaktır. Sirâceddin el-Urmevî, İbn Sînâ'nın cinsi faslın illeti olarak görmediğini ifade etmektedir. Çünkü cins, faslın illeti olursa tüm hayvanların düşünen olması gerekmektedir. Ancak bu mümkün değildir. Bu durumun imkânsızlığı ortaya çıkınca cins fasla illet olmayıp faslın illet olduğu durumu belirginleşir.[190] Sirâceddin el-Urmevî, İbn Sînâ'nın cins ve fasıl arasında kurmuş olduğu bu ilişkiyi aktardıktan sonra konuyla ilgili kendi düşüncelerini belirtmektedir. O, bu durumu değerlendirirken tam illet ve eksik illet kavramlarını kullanmaktadır. Sirâceddin el-Urmevî, cins ve fasıl arasında tam illet olmaması durumunda cins ve faslın bağımsız olacakları anlamına gelmeyeceğini ifade eder. Eksik illet olma durumunda ise cins ve faslın birbirini gerektirmeyeceği anlamına da gelmeyeceğini söyler.[191]

Sirâceddin el-Urmevî, Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ'nın cins ve fasıl arasında kurmuş olduğu bu nedensellik ilişkisini reddettiğini söyler. Ardından Fahreddin er-Râzî'nin faslın ancak sıfat olabileceğini, sıfat ise mevsufun illeti olamayacağına dair görüşlerini aktarır.[192] Sirâceddin el-Urmevî faslın sıfat oluşu noktasında Fahreddin er-Râzî'ye itirazı söz konusudur. Sirâceddin el-Urmevî, hakiki mahiyetlerde faslın sıfat olamayacağını belirtmektedir.[193] Onun getirmiş olduğu itirazlar eserde kısa cevaplar olarak yer almaktadır. Bu cevaplardan sonra Sirâceddin el-Urmevî faslın illet olma yönüne dair ayrıca bir açıklama getirmektedir. O, faslın sadece tek bir cinse illet olabileceğini ve ancak tek bir türü kurabileceğini ifade eder. Şayet durum böyle olmasa yani faslın tek bir türünden bahsedilmezse fasıl hem cinsin illeti olacak hem de cins olacaktır. Böylece illet olduğu cins, kendisine illet olacaktır ki bu da imkânsızdır.[194] Sirâceddin el-Urmevî bu ilişkiyi tam illet üzerine kurmaktadır. Bu ilişki İbn Sînâ düşüncesinin farklı bir yorumu olarak okunabilir. Fahreddin er-Râzî'nin bu konuya dair bir başka itirazını ele alan Sirâceddin el-Urmevî, cinsin bazen tür olabileceği gibi tür de bazen cins olabilir itirazına cevap vermektedir. Sirâceddin el-Urmevî, hakiki

[190] Sırâceddin el-Urmevî, **Metâliu'l-Envâr**, Hasan Akkanat (çev.), s.20
[191] Sırâceddin el-Urmevî, **Metâliu'l-Envâr**, Hasan Akkanat (çev.), s.20
[192] Sırâceddin el-Urmevî, **Metâliu'l-Envâr**, Hasan Akkanat (çev.), s.20
[193] Sırâceddin el-Urmevî, **Metâliu'l-Envâr**, Hasan Akkanat (çev.), s.20
[194] Sırâceddin el-Urmevî, **Metâliu'l-Envâr**, Hasan Akkanat (çev.), s.20

mahiyetler cinsin tür, türün ise cins olmasını mümkün görmez. Ona göre hakiki mahiyetlerde cins ve tür her açıdan cins ve türdür.[195]

Sirâceddin el-Urmevî'nin faslın bu durumlarıyla ilgili ne düşündüğünü kestirmek zordur. Çünkü hem İbn Sînâ'nın hem de Fahreddin er-Râzî'nin görüşlerini kısa cevaplarla ele almaktadır. Her iki düşünürün de fasılla ilişkili görüşlerini açıklamakta ve kısa eleştiri getirmektedir. Bu durum konunun ayrıntılı incelenmesinin önünde büyük engel teşkil etmektedir.

3.1.4. Hassa ve Genel Araz

Sirâceddin el-Urmevî, hassayı; "*bir tabiatın altında bulunup, onlara özsel olmayan bir sözle yüklemlenen tümel*" olarak açıklamaktadır. Hassanın örneği, insanın gülen olmasıdır. Bu tümel, tek bir türe ait olarak diğer arazî yüklem olan genel arazdan ayrıdır. Genel araz ise; "*birden çok tabiatın altında olana özsel olmayan bir söz*" olarak açıklanmaktadır.[196] Bunun örneği ise "insan, yürüyendir" demektir. Bu tümel, insan türüne ait olmasına rağmen başka türlerin de özelliklerindendir. Çünkü yürümek aynı zamanda hayvan cinsi altında bulunan birçok tür için geçerlidir. Dolayısıyla bu tümelle tek bir türden bahsetmek mümkün değildir. Sirâceddin el-Urmevî hassa ve genel arazı, genel olarak İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî gibi anlamakta ve yorumlamaktadır.

Sirâceddin el-Urmevî hassa ve genel arazı, kapsayan ile kapsamayan şeklinde ayırmaktadır. Bunlardan ilki kapsayıcı hassa olup türün tamamına söylenendir. İnsan için "gülmek" gibi. Türün tamamını kapsayan bu hassa çeşidine Sirâceddin el-Urmevî "mutlak hassa" demektedir.[197] Türün tamamını kapsamayan hassa ile kastedilen şey ise insanın "yazar" olması gibi sadece tür içerisinde belli fertlerin sahip olduğu özelliktir. Dolayısıyla hassa türün tamamını kapsayan ve tamamını kapsamayan şeklinde ikiye ayrılır.

Hassanın bu durumu genel araz için de aynı şekilde geçerlidir. Genel arazlar da kapsayıcı ve kapsayıcı olmayan şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Hayvan için

[195] Sırâceddin el-Urmevî, **Metâliu'l-Envâr**, Hasan Akkanat (çev.), s.21
[196] Sırâceddin el-Urmevî, **Metâliu'l-Envâr**, Hasan Akkanat (çev.), s.22
[197] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.124

“beyazlık” genel olmayan arazdır. Hayvan için “hareket eden” ise türlerin hepsini kapsayan ve onlardan daha genel olan tümeldir. Çünkü hareket etme bitkiler için de geçerli bir durumdur.[198]

Bu sınıflamalara dahil olan mutlak hassa, ayrılmayan lazım bir kapsayıcıyla belirlenir. Geriye kalanlar genel araz olarak isimlendirilir. Sirâceddin el-Urmevî, lazım hassaların en üstünün beyyine olduğunu aktarmakta ve resmin bununla yapılacağına dikkat çekmektedir.[199] İnsanı "gülen hayvan" diye resmetmek gibi. Çünkü “gülmek” sadece “insan” türüne has bir özelliktir. Bundan dolayı tüm fertlerini kapsar ve bunun dışındakileri de resmin içine almaz.

Sirâceddin el-Urmevî’nin hassa ve genel arazla ilgili görüşleri *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât* ve *Metâliu’l-Envâr*’da benzer şekilde incelenmiştir. Ancak şerhinde bu başlık altında beş tümeli birbiriyle kıyaslamakta ve beş tümelin ortak yönlerini ele almaktadır. Beş tümelin birbirine kıyaslanmasıyla ilgili ilk olarak cins, fasla kıyasla genel arazdır.[200] Örneğin; “düşünme” faslıyla “hayvan” cinsinden ayrılan “insan” hayvan cinsi içinde bulunan “hareket eden, beslenen, uyuyan” vb. gibi kendi türü dışında pek çok türünde ortak paydasını oluşturan bu özellikler genel araz olarak hayvan cinsi içerisinde bulunmaktadır.

Sirâceddin el-Urmevî, faslın ise cinse kıyasla hassa olduğunu aktarır.[201] Bu kısım ise şöyle açıklanabilir: Türün kurucusu olan fasıl, her ne kadar türün var olması için gerekli olsa da cins için sadece hassa olmaktadır. Çünkü fasıl sadece tek bir türe aittir. Diğer yandan bazı hassaların sadece türün belli türlerine ait olduğunu da belirtmiştik. Bu durumda “hayvan” cinsi içerisinde bulunan “anırmak, kişnemek, üst çenesini oynatmak, düşünmek” gibi özellikler sadece cins içerisinde bulunanların bir kısmına aittir. Bu da onun içerisinde ki hassalardır. Bu durum cinse izafetle gerçekleşen bir durumdur. Zira insan türüne izafe edildiğinde düşünmek onun illeti olur.

Cinse kıyasla hassa olan şey, türe kıyasla genel araz olur. Hayvan için yürümek, beslenmek, uyumak gibi hassalar insan türü için genel araz olur.

---

[198] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât**, s.124
[199] Sırâceddin el-Urmevî, **Metâliu’l-Envâr**, Hasan Akkanat (çev.), s.22
[200] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât**, s.126
[201] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât**, s.126

Türün hassası her zaman cinsin de hassasıdır. Ancak cinsin hassası türün hassası olmaz.[202] Hayvan için hassa olan "yürümek" tür için genel araz olur. Ancak "insan" türünün hassası olan "gülmek" her zaman cinsi olan "hayvan" için de hassa olur.

Bu kıyaslamalardan sonra Sirâceddin el-Urmevî, beş tümelin kendi aralarındaki ortaklığını ele alır. Bu ortaklıklar da dört yönde ve ikili, üçlü, dörtlü ve beşli olarak incelenir.[203]

İkili ortaklık: Cins ve tür, "o nedir" in cevabında söylenmede ortaktırlar. Cins ve faslın ortaklığı ise altındaki mahiyetler için kurucu öğeler olması açısındandır.[204]

Üçlü ortaklık: Cins, tür ve fasıl ortaklığıdır. Zâti bir söz ile altındaki şeylere söylenir.

Dörtlü ortaklık: Cins, tür, fasıl ve hassa tümellerinden her biri "o nedir" veya "o hangi şeydir" sorusuna cevap olarak söylenir.

Beşli ortaklık: Tek bir isimle altındaki cüziyatlara yüklem olmadaki ortaklıktır.[205]

Sirâceddin el-Urmevî'nin beş tümel anlayışının genel bir çerçevesini aktarmaya çalıştık. Onun beş tümel anlayışı İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî'yle kıyaslandığında benzerlik ve farklılıkların olduğu söylenebilir. Sirâceddin el-Urmevî'nin beş tümelle ilgili görüşleri incelendiğinde genel olarak *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta açıklama gayesi taşıdığını söyleyebiliriz. Ancak *Metâliu'l-Envâr*'da bu durum farklılaşmaktadır. O, bu eserde hem İbn Sînâ hem de Fahreddin er-Râzî'nin görüşlerini aktarmakta daha sonra açıklamakta veya tenkit etmektedir. Beş tümel bağlamında onun bu konudaki görüşlerini aktardık. Şimdi ise onun beş tümeli yorumlama tavrını da dikkate alarak "tanım" anlayışına geçebiliriz.

[202] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.126
[203] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.126
[204] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.126
[205] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.127

3.2. TANIM ANLAYIŞI VE BAZI ELEŞTİRİLERE CEVABI

Sirâceddin el-Urmevî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta İbn Sînâ'nın tanımlama anlayışına genel olarak açıklama getirip konuyu detaylandırmaktadır. Fahreddin er-Râzî'nin tanımlama hususunda İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştiri ve itirazlara Sirâceddin el-Urmevî şerhinde herhangi bir şekilde değinmemiştir. Dolayısıyla bu konuyla ilgili Sirâceddin el-Urmevî'nin kendine has tanımlama anlayışının ne olduğunu görmek pek mümkün değildir. Ancak *Metâliu'l-Envâr*'da tanıma dair bazı eleştirilere yer vermiştir. Bu eleştirilere karşı İbn Sînâ'yı savunduğunu söyleyebiliriz. Eleştirilerin kim tarafından yönelttiğine dair eserde herhangi bir bilgi ve açıklama olmamasına rağmen eleştirilerin niteliği kimin tarafından söylendiğine dair bir ipucu taşımaktadır.

Bu başlık altında Sirâceddin el-Urmevî'nin hem *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât* ve *Metâliu'l-Envâr* adlı eserinde hem de konuyla ilgili yapılan bazı çalışmalar göz önünde bulundurularak, onun tanım anlayışının ne olduğunu aktarmaya çalışacağız.

3.2.1. Tanım

Sirâceddin el-Urmevî tanımı, "*o nedir" sorusunun cevabında mutlak bir hususiyetle mahiyet üzerine söylenen mürekkeb bir lafız*" olarak ifade etmektedir. Mürekkeb lafızdan kastedilen mana, tanımın cins ve fasıldan oluştuğudur. Cins ve fasıl, şeyin mahiyetine delalet ederken kullanılan cinsin yakın cinsten olması gerektiğine vurgu yapar. Çünkü uzak cinsle ortaklık genişletilmiş olur ve tanımlamanın sınırı genişlemiş olacaktır. Yakın cins, şeyin ortak zâtiyatlarını ve kurucu öğelerini kapsar. Yakın fasıl ise hem zâti hem kurucu öğeleri kapsayan tümeldir. Yakın cins ve yakın fasıldan oluşan tanım, bütün zâtiyatlarıyla tamamlanır.[206]

Sirâceddin el-Urmevî, tanımın ikinci açıklamasında onun "*bir şeyin mahiyetine delalet eden söz*" olduğunu ifade eder.[207] Bu mahiyetler tanımlananın zâti unsurlarından oluşturuldukları için Sirâceddin el-Urmevî'de İbn Sînâ gibi tanımı tam ve eksik tanım olarak ele almaktadır.[208] Hatırlanacağı üzere tanım, şeyin bütün zâtiyatlarıyla yapılırsa bu tam tanım olur. Zâtiyatların bir kısmı ile yapılması

[206] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.131
[207] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.131
[208] İbn Sînâ, **Kitabu'ş-Şifa II. Analitikler**, s.2

durumunda eksik tanım olarak isimlendirilir. Sirâceddin el-Urmevî tanımdan kastın, tüm zâtiyatlarıyla beraber tanımlanan tam tanım olduğu yönündedir. O, bütünüyle kuşatılmayan zatiyatlarla tanımın gerçekleşemeyeceğini ifade eder. Böyle bir tanım ancak tanımın cüz ve parçası olacağını da belirtir. Sirâceddin el-Urmevî, tanımla ilgili bu ifadelerini İbn Sînâ'nın tanımdan kastının tam tanım olduğuna yönelik yorumlamalarından hareketle açıkladığını söyleyebiliriz. Bununla beraber Sirâceddin el-Urmevî, İbn Sînâ'nın eksik tanımı tanım olarak da isimlendirmediğine de dikkat çekmiştir.[209]

Tanımın neyle ve nasıl tanımlanması gerektiği konusunu da izah eden Sirâceddin el-Urmevî, ilk önce tanımın mahiyetiyle tanımlanması problemine değinir. Eğer bir şey mahiyetiyle tanımlanıyorsa tanımlayanın tanımlanandan önce bilinmesi gerekir. Sirâceddin el-Urmevî böyle bir tanımlamaya imkân vermez. Dolayısıyla bir şeyi kendisiyle tanımlamak imkânsızdır. Tanımlayanın durumu böyle olunca tanımlayanın, tanımlananın dışında bir şey olması gerektiği ortaya çıkacaktır. Bu durumda ise tanımlayan, tanımlanan için ya zat olup onun mahiyetine delalet eder ya da araz olup onun özelliklerine ve kurucu öğeleri dışındaki ilineklere delalet eder. Sirâceddin el-Urmevî bunlardan ilkine tanım ikincisine resm der.[210]

Bir şeyi tanımlayanın, tanımlanmak istenen şeyden daha önce bilinmesi zorunlu olduğundan dolayı tanımlanandan önce bilinmesi gerekmektedir. Örneğin; insanın tanımının unsurları olan "düşünen" ve "hayvan" kavramları, insanı tanımlamadan önce bilinir. Bu kavramların bilinmemesi tanımın oluşturulmasına engeldir. Çünkü "hayvan"ın ne olduğunu bilmeyen biri, insanın hayvanlardan bir tür olduğunu bilemez ve söyleyemez. Şayet tanımlayan, tanımlanana kavramda eşit olursa bu tam tanım, eşit değilse eksik tanım olur.[211] "Düşünen hayvan" tanımı, insan kavramına eşittir. Yakın cins olan "hayvan" ve onu ortaklarından ayıran fasılla tanımlanmasıyla tam tanım elde edilmiş olur. "İnsan, düşünen cisimdir" tanımı ise uzak cinsle tanımlandığından dolayı eksik tanımdır. Çünkü, daha önce de aktardığımız gibi uzak cins ile yapılan tanımda birden fazla cinsin kullanılması tanımı eksik kılan

[209] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.133; İbrahim Çapak, "Mantık-I", **Uluslararası 13.Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri**, (73-120)
[210] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.130
[211] Sırâceddin el-Urmevî, **Metâliu'l-Envâr**, Hasan Akkanat (çev.), s.24

sebeplerdendir. “Cisim” cinsi, kendi içerisinde canlı ve cansız gibi farklı hakikatleri barındırır ve insana nispetle farklı cinsleri içerir.

Sirâceddin el-Urmevî tanımdan amacın temyiz[212] olmadığına da dikkat çeker. Bu ancak resm ile gerçekleşir. Çünkü resm ile temyizde şey, diğer var olan şeylerden ayırmak için sahip olduğu özelliklerle tanımlanır. Örneğin; insanı diğer şeylerden resmle tanımlamada temyiz etmek istediğimizde, insanın duyulur olduktan sonra sahip olduğu özellikleri zikrederiz. Ancak tanımdan maksat temyiz değildir. Çünkü tanım, şeyin mahiyetini zikreder.[213]

Temyizin resm ile ilişkisini belirttikten sonra Sirâceddin el-Urmevî zâti temyizden ve zâti temyizin de arızi oluşunu açıklar. Şayet tanımdan amaç zâti temyiz olursa, bunun ancak eksik tanımla gerçekleşeceğini belirtir. Sirâceddin el-Urmevî, eksik tanımın unsurlarını yakın fasıl veya uzak cinsle beraber yakın fasıl olarak kabul etmektedir.[214] Onun eksik tanımla yapılan zâti temyiz şöyle örneklendirilebilir: "İnsan, düşünen cisimdir" tanımı, birçok cinsi içinde bilkuvve olarak barındırır. Ancak "düşünen" faslı, mahiyetini karşılayan cinsi temyiz için kullanılır. Uzak cinsin kullanılmasından dolayı temyiz olarak isimlendirmesi, onu bir şeylerden ayırır ancak bu fasıl şeyi tam olarak ortaya koymamaktadır. Mesela insan için “düşünen cisimdir” derken bu düşünme faslı uzak cinsiyle kendisini temyiz eder. Ancak daha önce de belirtildiği gibi fasıl, üstündeki cinste kendisine ortak olan türlerden zâti olarak ayırmaktadır. Bu açıkça belirtilmediğinden dolayı eksik tanım, zâti temyiz olarak isimlendirilir.[215]

Eksik tanımın oluşturulmasında yakın fasıl kullanılarak da zâti temyiz gerçekleşebilir.[216] "Düşünen" faslı insanı diğer türlerden ayırır. Ancak onun tam tanımını vermez. Her ne kadar bu fasıl insanın zâti mahiyetinden bir parça olsa da tam tanım gibi değildir.[217] Çünkü bu temyiz sadece yakın fasılla oluşturulmaktadır. Halbuki tam tanımın gerçekleşmesi için yakın faslın yanında yakın cinsin de verilmesi gerektiğini aktarmıştık. Çünkü tanımdan amaç; hakikati varlığıyla beraber tasavvur

[212] "Ayırmak/ iki şeyi birbirinden ayırmak" TDV İslam Ansiklopedisi, "Temyiz", https:// islamansiklopedisi.org.tr/temyiz (07/08/2020)
[213] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât**, s.132
[214] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât**, s.132
[215] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât**, s.132
[216] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât**, s.133
[217] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât**, s.133

etmekse, bu ancak zâtiyatların tümüyle gerçekleşir. Bu da yakın cins ve yakın fasılla gerçekleşen tam tanım için geçerlidir. Eksik tanımı bundan dolayı Sirâceddin el-Urmevî varlığın hakikatini tasavvur etmede fayda vermeyen bir tanım çeşidi olarak kabul etmektedir.[218]

İbn Sînâ'nın tanım anlayışı ile Sıraceddin el-Urmevî'nin tanım anlayışları arasında mana farklılıklarından ziyade lafız farklılıklarının mevcut olduğu söylenebilir. Dolayısıyla konumuzun çerçevesi içerisindeki kısımlarda *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât* ve *Metâliu'l-Envâr*'da İbn Sînâ'ya yönelik herhangi bir eleştiri ve itirazını görmek mümkün değildir.

3.2.2. Resm

Sirâceddin el-Urmevî, İbn Sînâ gibi resmi ya hassalarla ya da zatiyatlardan biriyle mahiyetin tanımlanması olarak iki kısımda incelemektedir.[219] Bunlardan ilki hassalarla tanımlanan eksik resmdir. Bu tanımlamayla şeyin lazım bir hassası belirlenir. Lazım hassanın daha önce geçtiği gibi bir türün tamamını kapsayan hassadır ve resm için kullanılan en iyi hassa beyyine olanıdır. Mesela; "insan, gülendir" demek gibi. Çünkü burada kullanılan hassa türün tüm fertleri için geçerlidir. Böyle bir tanımlamayı ise eksik resm diye isimlendirir.[220] Ancak bu özellik tanımlananın zâti bir parçasını oluşturmadığından dolayı eksik resm olmaktadır.

Resm ile tanımlamalarda "cins" kullanılırsa bu da tam resm olur.[221] Ya da yakın cins ve hassadan bileşiyorsa tam resmdir.[222] Mesela, "insan, iki ayağı üzerine yürüyen, geniş tırnaklı, gülücü bir hayvandır" tanımı içerisinde zâtilerden olan cins kullanıldığı için tam resm olarak isimlendirilir. Sirâceddin el-Urmevî, İbn Sînâ'nın bunu en güzel resm olarak isimlendirildiğini aktarmaktadır.[223] Çünkü eksik resmin aksine bu tanımda tanımlanan cins ile kayıtlanmış ve sınırlandırılmıştır. Bu tanımda mahiyeti içeren bir tümel kullanıldığı için eksik resmden ayrılır. Cinsin kullanılması yanında birçok hassadan da bahsedilebilir. Sirâceddin el-Urmevî, pek çok hassanın kullanılması durumunda tanımlanan şeyin tasavvurunun daha da kolaylaşacağını

[218] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.133
[219] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.137
[220] Sırâceddin el-Urmevî, **Metâliu'l-Envâr**, Hasan Akkanat (çev.), s.24
[221] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.137
[222] Sırâceddin el-Urmevî, **Metâliu'l-Envâr**, Hasan Akkanat (çev.), s.24
[223] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.137

belirtmektedir. Ancak birden çok cinsin kullanılması böyle değildir. Çünkü türün yakın cinsi bir tanedir. Uzak cinsin tanımlarda kullanılması durumunda açıkça söylenmese dahi içinde yakın cinsi de barındırmaktadır. Dolayısıyla birden fazla cinsin kullanılması tanımlarda tasavvuru güçlendirmez. Ancak Sirâceddin el-Urmevî hassanın ve arazî niteliklerin birden fazla olması şeyi temyiz etmemizde bize fayda sağlayacağını ifade etmektedir. "İnsan, gülen, konuşan, iki ayağı üzerinde dik bir şekilde yürüyen hayvandır" tanımında birden fazla hassa ve arazî özellikler kullanılmıştır. Böylece şeyi daha iyi temyiz edebiliriz.[224]

Sonuç olarak Sirâceddin el-Urmevî de İbn Sînâ gibi tanımları, tam tanım, eksik tanım, tam resm ve eksik resm olarak isimlendirmektedir. Tanımlarda şeyin mahiyetiyle delalet etme esas alınırken, resm şeyin hassa ve arazlarıyla tanımlanmaktadır. Sirâceddin el-Urmevî, tanımı beş tümel temelinde açıklar. Bu açıdan onun mantık anlayışının İbn Sînâ'yı takip ettiğini söyleyebiliriz.

Sirâceddin el-Urmevî'nin genel olarak *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*'tan tanım ile ilgili kısımları inceledik. İncelenen kısımlar içerisinde daha önce de ifade ettiğimiz gibi herhangi bir itiraz getirmemekte sadece İbn Sînâ'nın konuyla ilgili görüşlerini açıklamaktadır. Ancak Sirâceddin el-Urmevî daha önce de açıkladığımız gibi *Metâliu'l-Envâr*'da tanıma dair bazı eleştirileri ele almış ve cevaplamıştır. Bundan dolayı tanıma dair eleştirilerde temel referansımız *Metâliu'l-Envâr* olacaktır.

3.2.3. Tanıma Dair Bazı Eleştirilere Cevap

Sirâceddin el-Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*'da konuyla ilgili iki temel kuşkuyu ele almaktadır. Bu kuşkuları tanımın bilgiyle olan bağlantısı çerçevesinde ele alıp kısaca cevaplamıştır. Bu itirazların daha önce de ifade ettiğimiz gibi kim tarafından yapıldığı eserde açık bir şekilde geçmemektedir. Ancak eleştiriler daha önce de aktardığımız hususlarla ilişkilidir. Bu eleştirilerin daha önce aktardığımız konularla bağlantısını göz önünde bulundurduğumuzda problemin ne olduğu ve kim tarafından ortaya atıldığını anlayabiliriz. Bu bağlamda inceleyeceğimiz ilk kuşku şöyledir:

> Birinci kuşku: Zaten biliniyor olduğu için bilinenin (bir kez daha) bilinmesi imkânsızdır. Bilinmeyen de aynı şekildedir. Çünkü (bilinmeyeni) bilinmeyen

[224] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.137

> yönünden elde etmeye çalışmak imkânsızdır. Daha önce geçtiği gibi, bir açıdan bilinenin iki açıdan bilinmesi imkânsızdır [...] Şöyle denilemez: 'Her bilinenin (tekrar) bilinmesi imkânsızdır ve her bilinir olmayanın bilinmesi de imkânsızdır' sözümüz, doğru iki söz değildir. Çünkü birinci önermenin ters döndürmesi ikincinin çelişiğine döndürülebilir. Zira biz, düz döndürmeyi ikincinin çelişiğine döndürmek için ilkini ters döndürme ile (tümel) olumluya döndürülmesini kabul etmeyiz. Bu, ters döndürme konusunda ele alınacaktır. Eğer bilinen ve bilinmeyen, tasavvurla belirlenseydi, olumlu olan ilkinin ters döndürmesi ikincinin çelişiğine döndürülemezdi [...] Kuşkunun cevabı: Kimi itibarlarının bilinmesiyle birlikte bir yönden [min vechin] bilineni o yönden bilmeye yönelmek mümkündür. Tıpkı melek ve cinin mahiyetinin bilinmesinde olduğu gibi.[225]

Bu pasaj, daha önce bahsi geçen meşhur Menon Paradoksu problemi ve Sirâceddin el-Urmevî'nin kendi düşünce anlayışı içerisindeki cevaplanışıdır. Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ, bu problemi kendi düşüncesinde tasavvurat ve tasdikat ayrımıyla aşmıştı. Bununla beraber tanımla elde edilen tasavvurlar dışında bedîhî tasavvurların da olduğunu belirtmişti.[226] Fahreddin er-Râzî ise tasavvurlara dair çelişkili ifadeleri bir tarafa bırakılırsa temelde o da bilginin elde edilmesinin ilk basamağının bedîhî bilgilerle elde edileceğini ifade eder.[227] Sirâceddin el-Urmevî ise bu problemi bilinenler vasıtasıyla bilinmeyenlere yönelmekle çözmeye çalışmıştır. Sirâceddin el-Urmevî'nin ifadelerinin mana açısından hem İbn Sînâ hem de Fahreddin er-Râzî'yle paralel olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü üç düşünür de bu problemin aşılmasını bilinenler vasıtasıyla aşmaktadır. Yapılan çalışmalarda bedîhî bilgilerden hareketle kesbî bilgilere ulaşmanın Sirâceddin el-Urmevî'nin düşünce sistemi içerisinde de yer bulduğu ifade edilir.[228]

Sirâceddin el-Urmevî'nin ele aldığı ve cevapladığı bir diğer kuşku ise şu şekilde geçmektedir:

---

[225] Sırâceddin el-Urmevî, **Metâliu'l-Envâr**, Hasan Akkanat (çev.), s.24-25
[226] İbn Sînâ, **Kitabu'ş-Şifa II. Analitikler**, s.26
[227] Fahreddin er-Râzî, **el-Muhassal**, s.17
[228] Saim Güngör, "Sirâceddin el-Urmevî'nin Şerhu'l-İşârât Ve't-tenbîhât'ta Bilgi Konusuna Yaklaşımı", **Kader**, 2020, https://dergipark.org.tr/tr/pub/kaderdergi/issue/59093/798038 (21/02/2021), s.664 İbrahim Çapak, "Mantık-I", **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri**, (73-120)

> İkinci kuşku: Bir şeyi ne kendisiyle ne de parçalarının toplamıyla tarif etmek mümkündür, çünkü toplamı zaten o şeydir. Parçalarının bir kısmıyla da tarif etmek mümkün değildir çünkü bileşiği tarif eden onun her parçasını da tarif eder ki parçasıyla yapılan tarifinde de şeyi kendisiyle tarif etmek yatar. O şeyi, kendisi dışındaki olan (bir şeyle de) tarif etmek mümkün değildir çünkü dışında kalan mahiyetle belirlendiğinde mahiyeti tarif eder. Onun mahiyetle belirlendiğini bilmek de gelip mahiyetin bilinmesine dayanır ki bu, kısır döngü demektir. Ayrıca mahiyete ilişen şeyleri de ayrıntılı olarak bilmek gerekir ki bu da imkânsızdır. [...] Bunun cevabı şöyledir: Bütünü tarif eden şey parçayı tarif etmeyebilir. Bu, ya o (parçanın) tanıma ihtiyacı olmadığı ya da başkasıyla tarif edildiğinden dolayıdır. Bütünü var eden, her bir parçayı da var ederse çelişki lazım gelir veya zamansal varlıkta düzenlenmiş olarak iki parçadan oluşan bir bileşikte sebeplinin sebepten önce gelmesi gerekir. Sonra dışında olanla yapılan tarif, '(mahiyetle) belirlenmiş olmayı [ihtisas]' bilmeye dayanmaz. Zira hassayı bilmek mahiyeti bilmeyi zorunlu kılabilir. (Şeye) özgü olmak bilinmezse (yukarıda geçeni) kabul ederiz. Ancak (mahiyetle) belirlenmiş olmayı bilmek, mahiyeti 'ne ise o olması bakımından' değil de bir açıdan bilmeye dayanır. Zira belirli bir cismin belirli bir yeri kaplamayla belirlenmiş olunduğu bilinebilir ama o cismin ve ona ilave olan şeylerin hakikati ayrıntılı olarak bilinemez.[229]

Pasajda ikinci kuşkunun sahibi, her ne kadar açık bir şekilde geçmese de bu eleştirinin benzerini Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ'ya yöneltmiştir. Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ'yı tanım konusunda belirlemiş olduğu cins ve faslın toplamından yapılacak olan tanımın tam bir tanım olması konusunda eleştirir.[230] Bununla beraber Fahreddin er-Râzî'nin daha önce de belirttiğimiz gibi temel eleştirisi, bir şey kendisiyle tanımlanabiliyorsa parçalarının toplamıyla da tanımlanabilir. Dolayısıyla şeyin bütününü bilmek parçasını bilmeyi de gerektirir. Bu parçalardan bazıları basit de olabilir. Ancak basitlerin tanımlanmasının cins ve fasılla yapılması mümkün değildir.

Sirâceddin el-Urmevî, bu eleştirinin yersiz olduğunu ve bütünü tanımlayan şeyin, parçayı tanımlamayacağını aktarır. Çünkü parçanın tanımlamaya ihtiyacı olmayabilir ya da parça, başka şeyle de tanımlanabilir.[231] Ayrıca Sirâceddin el-Urmevî, bütünü var edenin parçayı var etmesinin çelişki ortaya çıkaracağını

[229] Sırâceddin el-Urmevî, **Metâliu'l-Envâr**, Hasan Akkanat (çev.), s.25
[230] Fahreddin er-Râzî, e**l-Muhassal**, s.15-16
[231] Sırâceddin el-Urmevî, **Metâliu'l-Envâr**, Hasan Akkanat (çev.), s.25

belirtmektedir. Aksi durumda duyumsanan âlemde herhangi bir şeyin tanımı da imkânsız hale gelir. Çünkü herhangi bir şeyin tanımı için onun tüm parçalarının tanımının da yapılması gerekmektedir. Ancak bu mümkün değildir. Mesela; "ağaç" tanımını yapmak için onun tüm parçalarını bilmek gerekir ki bazı parçalar farklı bir zamanda ortaya çıkabilir. "Kalem" gibi. "Kalem" suretini alan şeyin bir parçası ağaçtır. Bu kuşkunun sahibi için ağacın tanımını yapmak için aslında kaleminde kısmen tanımının yapılması gerekmektedir. Ancak bu imkânsızdır. Çünkü parça, farklı bir zamanda ortaya çıkmış olabilir. Dolayısıyla 'bütünü bilmenin parçayı bilmeyi gerektirdiği' fikri tanımlama konusunda imkânsızdır.[232]

Her iki kuşkunun cevaplanışında Sirâceddin el-Urmevî'nin İbn Sînâ'dan taraf olduğunu söylemek güç değildir. İlk kuşkuda üç düşünür de aynı manaya gelecek cevapları söylemiş olsa da ikinci kuşkuda Sirâceddin el-Urmevî'nin en azından Fahreddin er-Râzî'den farklı bir yol benimsemiş olduğunu söyleyebiliriz. Onun bu kuşkulara cevabı dolaylı olarak hangi tarafta durduğuna dair bizim için yol gösterici olmuştur.

Sirâceddin el-Urmevî'nin konuyla ilgili son başlığımız, İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî'de yapmış olduğumuz gibi tanımlarda yapılan hataları konu edinmektedir.

3.3. TANIMDA YAPILAN HATALAR

Sirâceddin el-Urmevî, İbn Sînâ'nın tanımda dikkat edilecek hususları Fahreddin er-Râzî gibi açıklayıp örneklendirmektedir. Bu bağlamda üç düşünürün de benzer şeylere dikkat ettiği anlaşılmaktadır. Sirâceddin el-Urmevî de bu hataların ya lafız ya da mana açısından olduğunu ifade etmektedir. Hatırlanacağı üzere hataların, lafız ve mana açısından sınıflanışını hem İbn Sînâ hem de Fahreddin er-Râzî'de uygulamıştı.

Sirâceddin el-Urmevî için lafızla olan hatalardan biri de kastedilen mana için uygun lafzın kullanılmamasıdır. Dolayısıyla mana için doğru lafzın kullanılması tanımlar için önemli bir husustur. Lafız konusunda genellikle yapılan yanlışlardan

[232] Sırâceddin el-Urmevî, **Metâliu'l-Envâr**, Hasan Akkanat (çev.), s.24

bazıları kullanılan lafzın mecaz, kapalı veya garip olmasıdır. Ancak tanımın tam manasıyla gerçekleşebilmesi için bu lafızların yerine sabit, yani kullanımı meşhur ve kesin olan lafızlar kullanılmalıdır. Bu bağlamda Sirâceddin el-Urmevî lafızları hakiki ve mecaz olarak ikiye ayırmaktadır. Hakiki lafızlar, manalarında sabit ve açıktırlar. Kullanılan lafzın tanımlanan şeyle birebir uyuşması gerekmektedir. Mesela "insan, gülendir" demek gibi. Burada kullanılan lafızlar hakiki lafız olup gerçekten gülme eylemini karşılamaktadır. Mecazi lafızlar ise mananın dışında kullanılan lafızlardır. Bununla beraber mecazi lafızlar kapalı veya yabancı lafızlardır. Cesaretli bir adam için "aslan gibi" demek buna örnektir. Burada "aslan"ı cesaret noktasındaki ortaklığından dolayı kullanırız. Hâlbuki insanın cesur olması ile aslan arasında gerçek bir bağ yoktur.[233]

Sirâceddin el-Urmevî, İbn Sînâ'nın tanımda mecazi lafızların kullanılması kötüdür ama imkânsız değildir sözüne de açıklık getirmektedir. Sirâceddin el-Urmevî'ye göre mecazi lafızlarla tanımın gerçekleşmesi imkânsız olmaz. Tanımda kullanılan mecaz lafızlar ortaklık ve benzerlik taşırlar. Bu benzerlikler sayesinde tanım imkânsız değildir. Bilakis tanım yapılabilir ancak bu tanım mananın tamamını vermez. Sirâceddin el-Urmevî bu durumun gerçekleşmesini tanım için kullanılacak açık bir lafız olmadığı zaman uygun görür. Bu durumda kullanılacak mecaz lafzın da manaya delaleti için uygun olması gerektiğini de belirtir. [234]

Tanımda yapılan bir diğer hata çeşidi ise mana açısındandır. Mana açısından hatalardan ilki, şeyi bilinmede veya bilinmemede eşit olan bir şeyle tanımlamaktır. Mesela çifti tek ile açıklamak. Çift, tek olmayandır, ya da tek çift olmayandır. Çift ve tek bilinmede veya bilinmemede eşit olduklarından dolayı birbirleriyle tanımlamak da yanlıştır. Bu bize bir tanım vermez. Çünkü tanımda tanımlayan şey, tanımlanmak istenen şeyden daha açık ve bilinir olması gerekmektedir. Bundan dolayı böyle bir tanımlamada birini diğeriyle tanımlamak doğru değildir.[235]

İkincisi ise bir şeyi kendisinden daha kapalı bir şeyle tanımlamak, kendisine eşit olan bir şeyle tanımlamaktan daha sınırlıdır.[236] "Nefs nedir" diye soran birine

[233] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.139
[234] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.140
[235] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.140; İbn Sînâ, **El-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.18 Fahreddin Er-Râzî, **Lübâbü'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.29
[236] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.141; İbn Sînâ, **El-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.18

"ateşe benzerdir" diye tanımlamak gibi. Burada sorulan şey cevaplanan şeyle ya eşit derecede bilinmiyordur ya da cevaplanan şey daha kapalı bir ifadedir.

Üçüncü bir hata ise, şeyi kendisiyle tanımlamaktır. "Hareket nedir" diye soran birine "hareket, yer değiştirmedir" cevabı gibi. Sirâceddin el-Urmevî bu hatayı, öncekilerden daha şiddetli bir yanlış olarak görmektedir. Çünkü tanımlayan ile tanımlanan arasında bir farklılığın olması gerektiğini belirtir.[237] Ya da "beyaz nedir" diye soran birine "beyaz beyazdır" demek de buna örnek olarak gösterilebilir.

Dördüncü hatayı ise Sirâceddin el-Urmevî, tanımlamada yapılan yanlışların en kötüsü olarak kabul etmektedir. Bu da şeyi, bilinmeyen bir şeyle tanımlamaktır. Halbuki bir şeyi tanımlamadan önce, tanımlayanın daha önce bilinmesi gereklidir. [238] Örneğin; insanın tanımında kullanılan "düşünen hayvandır" ifadelerinin geçerli olmasının şartlarından biri de bu lafızların biliniyor olmasıdır. Şayet bu lafızlar bilinmezse o zaman tanım gerçekleşmeyecektir. Çünkü tanımlayan şey bilinmez bir durumdadır. Bundan dolayı bir şeyin tanımında yapılması gerekenlerden biri de tanımlayanın biliniyor olduğundan emin olmaktır.

İşârât geleneği içerisinde önemli bir yerde duran Sirâceddin el-Urmevî'nin hem *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât* hem de *Metâliu'l-Envâr* eserinden hareketle, İbn Sînâ'nın konuyla ilgili görüşlerine dair açıklamalarını aktardık. *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*'ın eleştiri ve tenkitten ziyade İbn Sînâ'yı açıklama amacı taşıdığını gördük. Ancak *Metâliu'l-Envâr* eserinde şerhinde açıklamadığı hususların açıklaması ve genel olarak İbn Sînâ mantığına yöneltilen eleştirilere yer verip bunları cevaplamasından hareketle Sirâceddin el-Urmevî'nin mantık anlayışının İbn Sînâ'yla paralel olduğu düşünülebilir. Özellikle *Metâliu'l-Envâr* eserinde ikinci kuşku olarak ele aldığı eleştiri, Fahreddin er-Râzî'nin daha önce aktardığımız eleştirisiyle benzerdir. Sirâceddin el-Urmevî'nin bu kuşkuya verdiği cevap dolaylı olarak Fahreddin er-Râzî'ye de bir cevap mahiyeti taşımaktadır. Bundan hareketle Sirâceddin el-Urmevî'nin tavrının çoğunlukla İbn Sînâ'dan yana olduğunu söyleyebiliriz.

[237] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.141; İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Alâî**, s.34
[238] Sirâceddin el-Urmevî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s.142

SONUÇ

İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserinin, İşârât şerhi geleneği içerisinde bulunan Fahreddin er-Râzî ve Sirâceddin el-Urmevî bağlamında "tanım" konusunu inceledik. Bu inceleme sonucunda İbn Sînâ'nın konuyu nasıl ele aldığı ve şarihlerin konuyla ilgili ve yaklaşımlarını aktardık. İşârât geleneği içerisinde ele alınan özellikle tanımla ilgili meselelerin şarihler tarafından açıklanması ve tartışılması, problemleri canlı tutmakta ve cevaplama ihtiyacını doğurmaktadır.

İbn Sînâ, meşhur Menon paradoksunu, kendi eserinde bilginin tanımla münasebeti çerçevesinde incelemesi ve cevaplaması, bu problemin şarihler tarafından da cevaplanması sonucunu doğurmuştur. İbn Sînâ bu problemi, bilgiyi tasavvurat ve tasdikat şeklinde ayırmakla çözmeye çalışmıştır. Bilginin, İbn Sînâ düşüncesindeki bu sınıflamasının ilk kısmı olan tasavvurat, doğrudan tanımla ilişkilidir. İbn Sînâ, tasavvuratın ancak tanımla elde edilebileceğini belirtmişti. Bununla beraber tanımlamaya dahi ihtiyaç duyulmayan tasavvurlar ve tasdiklerin bedîhî olarak bizde var olduğuna da dikkat çekmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla İbn Sînâ, bedîhî tasavvurlardan hareketle kesbî tasavvurların kazanılmasını tanıma bağlamaktadır. İbn Sînâ bu tanımlamanın ancak tanımlanmak istenenin mahiyetiyle oluşturulabileceğini ifade eder. Bu mahiyet ise tanımlanmak istenenin cins ve faslıyla bilinebilir. Onun cins ve fasılla tanımlanması İbn Sînâ'nın "gerçek tanım"ı kabul etmesinden dolayıdır. Gerçek tanımda bir şeyin tanımlanmasından önce "var mıdır" sorusu sorulur. Cevap olumluysa cins ve fasıl belirlenir ve tanımlama gerçekleşir. Bununla beraber mahiyeti ifade eden cins ve fasıl arasındaki ilişkinin kopmaması için İbn Sînâ nedensellik bağı oluşturmaktadır. Ona göre fasıl son türün illeti olmaktadır. İbn Sînâ'nın genel olarak tanımlama anlayışında kilit role sahip bu kısımlar Fahreddin er-Râzî tarafından eleştirilmiştir.

Fahreddin er-Râzî'nin eleştirilerini bir bütün olarak *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta bulmak mümkün değildir. Bu da eleştirilerinin nereye ve niçin yaptığını

belirlememizi zorlaştırmıştır. Belirlediğimiz kadarıyla Fahreddin er-Râzî eleştirilerini farklı eserlerinde incelemiştir. Eserlerindeki eleştirileri incelendiğinde Fahreddin er-Râzî'nin eleştirdiği hususlara alternatif bir çözüm sunduğu da görülmektedir. Esasında İbn Sînâ'nın probleme karşı verdiği cevapların Fahreddin er-Râzî tarafından eleştirilmesi, Fahreddin er-Râzî'yi tekrar probleme cevap üretmeye itmiştir. Bu bağlamda onun, İbn Sînâ'ya yönelik ilk eleştirisi olmasa bile farklılaştığı ilk hususun bedîhî tasavvurların niceliği ile ilgili olduğu düşünülmektedir. Bununla beraber Fahreddin er-Râzî'nin tasavvurların bir kısmının veya tümünün bedîhî olduğuna dair çelişkili açıklamaları olduğuna dair araştırmalar mevcuttur. Bu kısmın tam olarak Fahreddin er-Râzî düşüncesinde nerede durduğunu belirlemek konumuzun sınırları dışında bir meseledir. Ancak Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal* adlı eserinde bedîhî tasavvurların bir kısmından bahsetmekte ve bunlarla kesbî tasavvurlara ulaşıldığına dair açıklamaları mevcuttur. Çelişkili açıklamaları bir tarafa bırakılıp onun *el-Muhassal* eserindeki ifadeleri esas alınırsa, İbn Sînâ'yla aynı düşüncede olduğu söylenebilir. Ancak bedîhî tasavvurların neler olduğu ve aralarında ihtilaf mı yoksa ittifak mı oldukları başka bir çalışma konusunu kapsadığı için kesin bir şey söylemek zordur.

İbn Sînâ ile Fahreddin er-Râzî arasındaki en net ihtilaflardan biri; tanımlamanın mahiyetle ifade edilmesidir. Fahreddin er-Râzî'nin, bir şeyin mahiyetle tanımlanması yine kendisiyle tanımlanmasıdır şeklindeki eleştirisi, mahiyetle tanımlamanın mümkün olmadığını göstermektedir. Burada Fahreddin er-Râzî'nin mahiyete yönelik bir diğer eleştirisi de mahiyetin cins ve fasılla bilinebileceğine yöneliktir. Fahreddin er-Râzî cins ve faslı, İbn Sînâ'dan farklı yorumlamaktadır. Ona göre cins, beş duyumuzla algılayabildiğimiz en genel tümeldir. Bununla beraber Fahreddin er-Râzî'nin faslı, cinsin sıfatı olarak kabul ettiğini belirten çalışmalar da mevcuttur. Bunlardan hareketle Fahreddin er-Râzî için "insan, düşünen hayvandır" tanımlamasında "düşünen" genel bir tümel olan "hayvan" cinsinin sıfatı olmaktadır.

Fahreddin er-Râzî'nin bu eleştirisi İbn Sînâ'nın mahiyeti ifade eden cins ve fasıl arasındaki nedensellik ilişkisini de kapsamaktadır. Fahreddin er-Râzî, hakiki türün fasla ihtiyacı yoktur diyerek aralarındaki nedensellik ilişkisini reddeder. Ona göre fasıl, sadece bir sıfat olmaktadır. Sıfat ise mevsufa ihtiyaç duyar. Böylece faslın illet olma durumunu kendi düşüncesinde kabul etmez. Fahreddin er-Râzî'nin bu

eleştirisinin sebebini, Allah'ın irade ve fiilinin kelam geleneği içerisindeki yorumlanmasının zorluğu olduğu söylenebilir. Bundan dolayı Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ'nın "gerçek tanım" için gerekli olan hususlara eleştirisi onu farklı bir tanımlama çeşidi olan "adsal tanım"a sevketmiştir. Bu tanımlamadan amaç, ismin anlamının açıklanmasıdır. Adsal tanımda tanımlamadan önce "var mıdır" sorusu sorulmaz. Bu tanımlamayla Fahreddin er-Râzî, sadece ismin anlamını açıklamaktadır. Bu açıklama yapılırken bedîhî tasavvurların rolünün ne olduğu açık bir şekilde zikredilmediği için bu hususta kesin bir şey söyleyememekteyiz.

Bir diğer şarih olan Sirâceddin el-Urmevî ise *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*'tın tanım kısmını kapsayan meselelerde İbn Sînâ'ya yönelik bir eleştirisinin olmadığı söylenebilir. Ancak onun yorumlamasının bazı kısımları İbn Sînâ'nın yorumlamasından farklıdır. Mesela cinsin sınıflamasında "müfred cins" diye belirlediği tümel İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta belirtmiş olduğu bir tümel değildir.

Sirâceddin el-Urmevî'nin şerhindeki bu yorumlamaları *Metâliu'l-Envâr*'da farklılaşmaktadır. Sirâceddin el-Urmevî, *Metâliu'l-Envâr*'da iki temel kuşkuyla hem Menon paradoksuna hem de İbn Sînâ'ya yöneltilen eleştirilere cevap vermektedir. Sirâceddin el-Urmevî Menon paradoksunun problemine bedîhî bilgilerin kabulüyle aşarak hem İbn Sînâ hem de Fahreddin er-Râzî'nin yöntemine benzer bir yol izlemiştir. O, bedîhî olan bilgilerle kesbî bilgilere ulaşabileceğini düşünmüştür. Ancak ikinci kuşkuda belirtilen eleştiriler fikri olarak aynı yolu benimsediği Fahreddin er-Râzî'nin eleştirilerine benzerliği dikkat çekmektedir. Sirâceddin el-Urmevî, bu eleştiri sahibinin ismini *Metâliu'l-Envâr*'da zikretmediğini tekrar hatırlatmakta fayda vardır. Eleştiriye göre; bir şeyin bütünüyle tanımlamak mümkün değildir. Aynı şekilde parçasıyla da tanımlamak olanaksızdır. Çünkü bütün parçayı da içinde barındırmaktadır. Dolayısıyla bütünüyle tanımlamak imkansızsa parçasıyla tanımlamak da imkansızdır. Sirâceddin el-Urmevî'nin ele aldığı eleştiri özetle, bir şeyin kendisi veya parçalarıyla tanımlamanın imkânsız oluşudur. Bu eleştirinin bir benzerini Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*'da belirtmektedir. Aralarındaki benzerlikten dolayı Sirâceddin el-Urmevî'nin ikinci kuşku olarak ele aldığı eleştirinin Fahreddin er-Râzî'ye ait olduğunu düşünüyoruz.

Sirâceddin el-Urmevî, ikinci kuşku içerisinde ele aldığı eleştiriyi "bütünü tanımlamanın parçayı da tanımlamayacağı" şeklinde cevaplamıştır. Çünkü; bir şey zamansal olarak bütünden ayrı bir vakitte ortaya çıkabilir. Onun bu konuda verdiği örnek "kalem"dir. Ağacın bir parçasını oluşturan kalem, ağaçtan farklı bir vakitte ortaya çıkabilir. Şayet bütünün tanımı parçanın tanımına bağlı olursa o zaman kalemin de tanımlanması gereklidir. Bunun da mümkün olmadığını belirten Sirâceddin el-Urmevî eleştiriyi bu şekilde cevaplamıştır.

Sonuç olarak İşârât şerhi geleneği içerisinde tartışılan konular bazı şarihler tarafından farklı şekilde yorumlanmıştır. Bu yorumlamaların sebeplerinden biri de şarihlerin benimsemiş olduğu düşünce gelenekleridir. Onların benimsemiş olduğu düşünce gelenekleri, yazmış oldukları eserlere etki etmiş ve eserin farklı yorumlanmasına neden olmuştur.

KAYNAKÇA

ADAMSON, Peter ve Richard C. TAYLOR (Ed.), **İslam Felsefesine Giriş**, Mehmet Cüneyt Kaya (çev.), Küre Yayınları, İstanbul 2015

AKKANAT, Hasan, **Kadı Siraceddin el-Urmevî ve Metâliu'l-Envâr (tahkik, çeviri, inceleme)**, C.2, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006

AKYÜZ, Turgut, **Fahreddin Er-Râzî'nin El-Mantıku'l Kebir'inin Tahkik ve İncelemesi**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2017

ALTAŞ, Eşref, **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, İz Yayıncılık, İstanbul 2015

ALTUNYA, Hülya, "Osmanlı Mantık Geleneğine Urmevî'nin Etkisi", **Selçuklu Kadılarından Sirâceddin El-Urmevî**, Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, Anadolu Selçukluları Araştırma ve Uygulama Merkezi, 06.05.2016, s.23-32

ARICI, Mustakim, "VII. / XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü", **İslam Araştırmalar Dergisi**, 2011, S.26, s.1-37, http://isad.isam.org.tr/vdata/ sayi26/ isad026_arici.pdf (30/10/2020)

ARİSTOTELES, **Metafizik**, (çev.) Ahmet Arslan, Divan Kitap Yayınları, İstanbul 2017

ARİSTOTELES, **Organon**, (çev.) Hamdi Ragıp Atademir, Devlet Kitapları Müdürlüğü, İstanbul 1967

ATAŞ, Sacide, "Mantık-Metafizik İrtibatına Bir Örnek: İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî'de Mahiyetin Bir Parçası Olarak Cins ve Fasıl", **Nazariyat**, 2020, C.6, S.1, s.209-225, https://nazariyat.org/sayilar/cilt-6-sayi-1/mantik-metafizik-irtibatina-bir-ornek-i-bn-sina-ve-fahreddin-razi-de-mahiyetin-bir-parcasi-olarak-cins-ve-fasil (10/02/2021)

AYDINLI, Yaşar, "Farabinin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış", Bilimname Dergisi, 2004, S.4, s.5-16, http://ktp.isam.org.tr/pdfdrg/D02237/2004_4/2004_4_AYDINLIY.pdf (24.10.2020)

BİNGÖL, Abdülkuddûs, **Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi,** Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1993

CAPELLE, Wilhelm, **Sokrates'ten Önce Felsefe**, (çev.) Oğuz Özügül, Pencere Yayınları, İstanbul 2016

CELAL, Vahit, "Siraceddin el-Urmevî'nin Bazı Felsefî Görüşleri", **Selçuklu Kadılarından Siraceddin El-Urmevî**, Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, Anadolu Selçukluları Araştırma ve Uygulama Merkezi, 06.05.2016, s.81-88

COŞAR, Hakan, İslam Düşüncesinde Günümüzde Az Bilinen Bir Gelenek: İşârât Geleneği**, Dini Araştırmalar Dergisi**, 2013, Cilt No. 16, s.47-66, https://dergipark.org.tr/tr/pub/da/issue/4480/61748 (17/03/2020)

COŞAR, Hakan, "İşârât Geleneği İçinde Fahreddin er-Râzî Eleştirileri: Seyfeddin el-Âmidî Örneği", **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî**, İsam Yayınları, Ankara 2018, (587-609)

ÇAPAK, İbrahim, **Ana Hatlarıyla Mantık**, Ensar Neşriyat Yayınlar, İstanbul 2013

ÇAPAK, İbrahim, "Mantık Tarihinde Râzî", **Felsefe Dünyası**, 2013, https://www.tufed.net/arsiv/58.pdf (16/03/2020)

ÇAPAK, İbrahim, "Mantık-I", **Uluslararası 13.Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri**, (73-120), Yıldırım Beyazı Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları:1, Ankara 2014

EBHERÎ, **Îsâgûcî ve Şerhi**, Ferruh Özpilavcı (tahkik, çeviri ve şerh), Litera Yayıncılık, İstanbul 2017

EMİROĞLU, İbrahim, **Klasik Mantığa Giriş**, Elis Yayınları, Ankara 2012

DERİN, Necmi, **Kutbeddin Râzi'nin Hayatı, Eserleri ve Felsefi Görüşleri**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008

GÜNGÖR, Saim, "Sirâceddin el-Urmevî'nin Şerhu'l-İşârât Ve't-Tenbîhât'ta Bilgi Konusuna Yaklaşımı", **Kader**, 2020, C.18, S.2, s.642-665, https://dergipark.org.tr/tr/pub/kaderdergi/issue/59093/798038 (21/02/2021)

HAKLI, Şaban, **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Er-Râzî**, İsam Yayınları, İstanbul 2013

HAKLI, Şaban, **Müteahhirin Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi:Fahreddin er-Râzî Örneği**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002

HASIRCI, Nazım, **Klasik Mantık El Kitabı**, Araştırma Yayınları, Ankara 2015

HASIRCI, Nazım, **İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi**, Araştırma Yayınları, Ankara 2016

İBN SÎNÂ, **Dânişnâme-i Alâî**, (çev.) Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013

İBN SÎNÂ, **en-Necat**, (çev.) Kübra Şenel, Dergâh Yayınları, İstanbul 2018

İBN SÎNÂ, **et-Ta'lîkât**, (çev.) İsmail Hanoğlu, Elis Yayınları, Ankara 2019

İBN SÎNÂ, **El-İşârât ve't-Tenbîhât**, (çev.) Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017

İBN SÎNÂ, **Kitabu'ş-Şifa Kategoriler**, (çev.) Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2010

İBN SÎNÂ, **Kitabu'ş-Şifa Mantığa Giriş**, (çev.) Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2013

İBN SÎNÂ, **Kitabu'ş-Şifa Sofistik Deliller**, (çev.) Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006

İBN SÎNÂ, **Kitabu'ş-Şifa Topikler**, (çev.) Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008

İBN SÎNÂ, **Kitabu'ş-Şifa Yorum Üzerine**, (çev.) Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006

İBN SÎNÂ, **Kitabu'ş-Şifa II. Analitikler**, (çev.) Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2015

KARA, İsmail, "Unuttuklarını Hatırla!" Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not", **Divan: Disiplinlerarası Çalışma Dergisi**, 2010, S.29, s.1-67, https://dergipark.org.tr/tr/pub/divan/issue/25957 (12/02/2021)

KÂTÎBÎ, **Şemsiyye Risâlesi**, Ferruh Özpilavcı (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul 2017

(Ed.) KAYA, Mehmet Cüneyt, **İslam Felsefesi Tarih ve Problemler**, İsam Yayınları, Ankara 2017

ÖNER, Necati, **Klasik Mantık**, Divan Kitap, Ankara 2011

ÖZTURAN, Mehmet, İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş:Tam Tanım, Kendisiyle Tanım Mıdır?, **Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, 2018, C.4, S.3, s.83-114, https://nazariyat.org/arama? author=mehmet-ozturan (15/03/2020)

PEKER, Hidayet, **İbn Sîna'nın Epistemolojisi**, Emin Yayınları, İstanbul 2011

PLATON, **Menon**, (çev,) Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2013

RÂZÎ, Fahreddin, **Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât**¸ Thk. Mehdi Muhakkık, İntişârât'ı Danişgâhı Tahran Yayın Evi, Tahran 1384

RÂZÎ, Fahreddin, **Lübâbü'l-İşârât ve't-Tenbîhât**, Thk. Ahmed Hicazi es-Seka, Mektebetü'l Külliyati'l Ezheriyye, Kahire 1986

RÂZÎ, Fahreddin, **El-Muhassal**, (çev.) Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, No 140

STREET, Tony, **İslam Mantık Tarihi**, (çev.) Harun Kuşlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2016

ŞİRİNOV, Agil, "Fahreddîn Râzî ve Nasreddin Tûsî'nin İbn Sînâcılığı", **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler II**, İstanbul 2008

TUNAGÖZ, Tuna, Sirâceddin el-Urmevî'nin İslam Düşüncesine Yön Verecek Disiplin Anlayışı: Risâle fi'l-fark beyne mevzu'ayi'l-ilmi'l-ilâhî ve'l-kelâm Üzerine Bir İnceleme" **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2016, C.16, S.1, s.37-82 https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuilah/issue/24360 (25/02/2021)

TÜRKER, Ömer, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, İsam Yayınları, İstanbul 2010

TÜRKER, Ömer, "Kelam ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî**, İsam Yayınları, Ankara 2018, (17-41)

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, "Şerh", https://islamansiklopedisi.org.tr/serh (17/03/2020)

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, "Temyiz", https:// islamansiklopedisi.org.tr/temyiz (07/08/2020)

URMEVÎ, Sirâceddin, **Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât**, Thk, Şeyh Ömer Temîmî, Daru'l-Kutubi'l Vesaik Yayınları, Bağdat 2017

ÜÇER, İbrahim Halil, "Müteahhir Dönem Düşüncesinde Tanımın Birliği Sorunu:Molla Hüsrev'in Nakdü'l-Efkâr fi Reddi'l Enzâr'ı Bağlamında Bir Tahlil", **Uluslar arası Molla Hüsrev Sempozyumu**, Bursa, Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 18-20 Kasım 2011